NO.VP-8970/Dy-66

उपराष्ट्रपति, भारत

नई देहली

VICE-PRESIDENT

INDIA

NEW DELHI

June 21, 1966

I send my best wishes for the success of the Special Cultural Number of the bi-monthly "SHEERAZA" to be published under the auspices of Jammu & Kashmir Academy of Art, Culture and Languages, in July, 1966.

Zakir Husain

وزیر اعظم مسز گاندھی کا پیغام

प्रधान मंत्री भवन
PRIME MINISTER'S HOUSE
NEW DELHI

Message

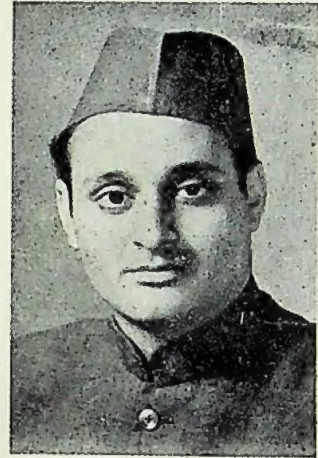
Kashmir has a tradition of literature and art which rivals even the physical beauty of the land. The Jammu and Kashmir Academy of Art, Culture and Languages has an important task in upholding this tradition and in making it better known. I wish the Academy success in its efforts.

Indira Gandhi

(Indira Gandhi)

New Delhi,
June 15, 1966.

GOVERNOR
JAMMU & KASHMIR

ہمارے وِشال دیش ہندوستان میں الگ الگ ذاتوں کے اور الگ الگ زبانوں کے لوگ رہتے ہیں لیکن اُن میں ایک خاص بات سانجھی ہے۔ ہندوستانی ہونے کا احساس اور ہندوستانی تہذیب کی خاص مہک اِسی بُنیادی یک جہتی کی وجہ سے ہمارا یہ عظیم دیش رنگ رنگ کے پھولوں کا ہرا بھرا چمن معلوم ہوتا ہے۔ جس کی ہر کیاری سے ہندوستانی تمدن کی خوشبُو چھلکتی ہے۔ کشمیر اس مشترکہ تمدن میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ یہاں اِن قدروں کا پرچم ہمیشہ بڑی آن بان سے لہراتا رہا ہے کلچرل اکادمی نے اِس تمدن کے خاص پہلو اُبھارنے کے لیے ہی "شیرازہ" کا ثقافت نمبر شایع کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ "شیرازہ" نے پنڈت جواہر لال نہرو کی یاد میں جو خاص نمبر نکالا تھا اُسے ملک بھر میں پسند کیا گیا اور مجھے یقین ہے کہ ثقافت نمبر بھی اِسی طرح خوبصورت اور معیاری ہوگا۔

کرن سنگھ
سرپرست
جموں اینڈ کشمیر
اکیڈیمی آف آرٹ کلچر اینڈ لنگویجز

وزیر اعلیٰ خواجہ غلام محمد صادق

کا

پیغام

یہ کوئی اتفاقی امر نہیں ہے کہ کشمیر ہمارے عظیم ملک کے آدرشوں اور اس کی بلند قدروں کا نشان بن گیا ہے۔ تاریخ کے طلوع سے لے کر ہی اس حسین سرزمین پر انسانیت، تہذیب اور رواداری کی شان دار روایات پروان چڑھیں اور پھلی پھولیں۔ یہاں جو تہذیبی سنگم وجود میں آیا، اُس کے بہترین ترجمان للہ عارفہ اور شیخ نور الدین نورانی رہ ہیں۔ جن کے احترام میں یہاں کے مسلمان اور پنڈت، دونوں ہی پیش پیش ہیں۔ یہ دونوں ہستیاں بڑی بلند پایہ تہذیبی شخصیتیں بھی تھیں اور ان کے ادبی ورثے کا مطالعہ انسانیت کے وسیع تصور کی آبیاری کرتا ہے اور نئی بصیرت بخشتا ہے۔

حضرت مخدوم حمزہ رح کشمیری مسلمانوں کے بہت بڑے روحانی پیشوا ہو گذرے ہیں۔ لیکن آپ رواداری کی جس فضا میں پلے بڑھے تھے، اُس کے پیش نظر آپ نے اپنی وصیت پر فارسی کے علاوہ سنسکرت میں بھی اپنے دستخط ثبت کئے۔

یہ حقیقت تو سب کو معلوم ہے کہ بڑے پُر آشوب امتحانات اور آزمائشوں میں بھی ہمارے قومی مزاج کی یہ خاص روایت نہ صرف سلامت رہی بلکہ کندن بن کر چمک اُٹھی۔ حالیہ برسوں میں برِصغیر میں رواداری اور تنگ نظری کے رجحانات کا جو معرکۂ خیر و شر پیش آیا، اُس میں کشمیر کا یہ امتیازی وصف اُبھر کر سامنے آگیا اور اس وقت بجا طور پر کشمیر سیکولر ہندوستان کی شان دار علامت کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔

مجھے خوشی ہے کہ اکادمی کے اہتمام سے دوماہی "شیرازہ" کا خاص ثقافت نمبر پیش کیا جا رہا ہے۔ "شیرازہ" نے ماضی میں جو شاندار معیار برقرار رکھا ہے اُس کے پیش نظر اُمید ہے کہ یہ نمبر ہمارے شان دار ثقافتی ورثے کی بھرپور ترجمانی کر سکے گا!

غلام محمد صادق

صدر

جموں و کشمیر اکیڈیمی آف آرٹس کلچر اینڈ لینگویجز

سرینگر

शिक्षा मंत्री, भारत
EDUCATION MINISTER
INDIA

I am glad to learn that Jammu and Kashmir Academy of Art, Culture and Language is bringing out a special number of "Sheeraza". The cultural heritage of Jammu and Kashmir is rich and the manifestations of its art and culture have great significance for the whole country. I am confident that the special number you are bringing out will help in strengthening the cultural vitality of Jammu and Kashmir and will serve as an inspiration to its readers. I wish you every success.

M. C. Chagla

(M.C. Chagla)

New Delhi,
June 22, 1966.

حرفِ آغاز

"ثقافت نمبر" پیشِ خدمت ہے۔ اس نمبر میں ہماری ثقافت کے ارتقا کا ایک عکس اُتارنے کی کوشش کی گئی ہے کشمیر کی تہذیبی روایات بڑی قدیم اور عظیم ہیں۔ لیکن یہ ہمیشہ ایک عظیم تر تہذیبی لہر سے وابستہ رہی ہے۔ ہندوستان کی وسیع فضاؤں سے تہذیبی جھونکوں کا یہ تبادلہ ہمیشہ جاری رہا ہے اور یہ اُس مجموعی نغمے کا ایک رسیلا سُر رہی ہے ہماری روحانی قدریں، ہمارے نفسیاتی میلانات، ہمارے مزاج کے خاص جُھکاؤ اور ہماری فطرت کے خاص امتیازات ہمیشہ ناقابلِ تقسیم رہے ہیں اور بیسویں صدی کے وسط میں برِ صغیر میں نفرت کی قوتوں نے اپنا بھرپور وار کر کے ہمارے اس مِلن کو ختم کرنے کی جو کوشش کی تھی وہ جس انداز سے اور جس طریقے پر نامُراد ہوئی اُس سے ہماری تہذیبی ہم آہنگی کا پُورا سُراغ مِل گیا۔ لیکن ہندوستان کی عظیم رواداری تہذیب، وانسانیت کے وسیع امکانات کی تلاش میں اپنا سفر جاری رکھے ہوئے ہے اور اس طرح سے ہمارے نوعِ انسانی کے مستقبل کا ایک حصہ بن گیا ہے۔

زیرِ نظر حصے میں اسی لئے آپ کو کشمیر، ہند اور باقی دُنیا کا کوئی الگ بیان نہیں مِلے گا بلکہ اقبال کے الفاظ میں "عشق کی جست" تقریباً ہر مضمون میں دُوئی کے بیکراں زمین آسمانوں کو ایک ہی پرواز میں طے کر لیتی ہے۔

پریم ناتھ بزاز "شیرازہ" کی بزم میں پہلی بار آئے ہیں لیکن کشمیر کی تاریخ اور ثقافتی ورثے کے ایک مسلّمہ عالم کے طور پر اُن کا سِکہ تسلیم کیا جا چکا ہے۔ اس مضمون میں اُنہوں نے بڑے سادہ لیکن پُرکار انداز سے ہماری ثقافت اور ہمارے تہذیبی ورثے کا جائزہ لیا ہے۔ کہیں کہیں اگر مسائل کو over simplify کرنے یا تصورات کا قِرمزی رنگ دینے کی سعی کی گئی ہے تو اسے اُن کی تخیّل پسندانہ بے تابی کا مظہر سمجھا جانا چاہیے۔ پروفیسر سادھو نے "کشمیر کا رِشی مسلک" بڑی محنت اور عرق ریزی سے لکھا ہے اور کشمیر کے اس مخصوص تہذیبی مُرکّب کا بڑے سلیقے سے جائزہ لیا ہے گنہار صاحب "کشمیر میں بودھ مت" کے بڑے پُرانے رمز شناس ہیں۔ اس مضمون میں اُنہوں نے سمندر کو کوزے میں بند کرنے کی کوشش کی ہے جو کہیں کہیں تشنہ سی لگتی ہے لیکن پھر بھی کافی معلومات افزا ہے۔ پروفیسر جے، ایل کول نے "خود ذاتیت (Self identity) اور کشمیر" کے اہم موضوع پر لکھنے پر آمادگی ظاہر فرمائی مگر زیرِ نظر مضمون

میں کشمیر کا ذکر کم آنے کی وجہ یہ ہے کہ طولانی تمہید باندھنے کے بعد شاید اُنہیں ہمارے صفحات کی کم ظرفی یاد آئی۔ موتی لال مصری نے ہماری تحریکِ آزادی کی سیاسی اور معاشی قدروں پر قلم اُٹھایا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ بڑی بے باکی اور جرأت سے اُٹھایا ہے۔ اُن کی تاویلات اور تشریحات سے اختلاف کی کافی گنجائش ہے اور صحت مند بحث اُبھارنے کا بھی امکان اس کی فکر انگیزی کا ثبوت ہے۔ آخر محی الدین نے اپنے مضمون کے متن میں چند وسیع تر مسائل کا تذکرہ چھیڑ دیا ہے لیکن نہ معلوم وہ دھاگوں کو سمیٹنے کے لئے کیوں وقت نہیں نکال سکے ہیں اور اسی لئے شاید اُن کا مضمون تجزیے سے زیادہ ایک بیانیہ (Narrative) بن کر رہ گیا ہے۔ بلجی ناتھ پنڈت نے اپنے مضمون میں چھوٹی چھوٹی باتوں پر توجہ کی ہے لیکن یہ مضمون میرے خیال میں بڑا ہی اہم ہے کیونکہ اس میں لچھے دار بیان بازی کے بغیر صرف واقعات کی جزئیات سے کشمیر میں تہذیبی رواداری کی واقعاتی تصویر اُجاگر کی گئی ہے۔ لون صاحب کے مضمون میں کسی جامد نقطے پر زور نہیں ہے لیکن لوک گیتوں میں انسانیت کی جو کھلی کھلی فضا موجود ہے وہ خود ہمارے مشامِ جاں میں رچ بس کر انسان کی جذباتی وحدت کا راز آشکارا کرتی ہے۔ کامل صاحب کے مختصر سے مضمون میں بڑی پتے کی باتیں کہی گئی ہیں لیکن اُنہوں نے مسائل سے آنکھیں چار کرنے کی بجائے اُنہیں ٹال دینے پر اکتفا کی ہے اور اس طرح سے اُن کا مضمون ایک انتہائی بصیرت افروز مقالہ بننے کی بجائے ایک تقریر بن کر رہ گیا ہے۔

دوسری صنف کے مضامین میں پروفیسر سیوا سنگھ اور پروفیسر نیلامبر دیو شرما کے مضامین ہیں۔ اِن کا تعلق ہماری ریاست میں بولی جانے والی دو اہم زبانوں سے ہے۔ یہ زبانیں اور ان کے بولنے والے کشمیر کی روایات اور ہمارے مزاج سے کتنی برادرانہ اور خونی رشتہ رکھتی ہیں، اُس کا اندازہ ان مضامین کو پڑھ کر بخوبی ہو سکتا ہے۔ شرما صاحب کے مضمون میں آفاقیت کے عناصر پر جو زور ملتا ہے وہ ڈوگری ادب کے لئے ہی نہیں ہماری تہذیب کے لئے بھی صحیح سمت کا سُراغ ہے۔ علی جواد زیدی نے "ہندوستانی قومیت کے اجزائے ترکیبی" جیسے اہم عنوان پر قلم اُٹھایا ہے اور مضمون پڑھ کر آپ کو بھی میری طرح اندازہ ہو جائے گا کہ قلم اُٹھانے کا حق ادا کیا ہے۔ میر غلام رسول نازکی نے "مولانا آزاد اور مشترکہ قومیت کے تصور" پر لکھا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ موضوع گذشتہ رُبع صدی سے برِصغیر کی علمی دُنیا میں ایک بڑا ہی متنازعہ فیہ مسئلہ رہا ہے؛ نازکی صاحب جیسے اسلامی علوم کے ماہر سے بہتر اس موضوع پر لکھنے والا اور کون ہو سکتا ہے! لیکن بعض جگہ اُنہوں نے اپنے معرکتہ الآرا حافظے سے حوالے اور محنت کا کام لینے میں واجب سے کچھ زیادہ ہی میلان دکھایا ہے۔ شاید یہ عادت ریڈیو کے ہلکے پھلکے مطالبات کا نتیجہ ہے اور یہ چٹخارہ چھُٹتے چھُٹتے ہی چھوٹتا ہے۔ جگن ناتھ آزاد اور رتن لال شانت نے بالترتیب اُردو اور ہندی ادب کے سیکولر رجحانات پر قلم اُٹھایا ہے۔ آزاد صاحب تو خیر اس میدان کے پرانے کھلاڑی ہیں۔ لیکن شانت جی نے بھی محنت کی ہے اور بڑا مفید مقالہ پیش کیا ہے جو اُردو داں حلقوں میں خاصا پسند کیا جائے گا۔

(بقیہ آخری صفحہ پر)

سید حرمت الاکرام

یہ ہندامر ہے!

عظیم بھارت! اسلام تجھ پر کہ جاوداں ہے فسانہ تیرا
خلوصِ انسانیت کے گوہر لٹا رہا ہے، خزانہ تیرا

ترے اُفق سے حیاتِ نو کا دمکتا سُورج اُبھر رہا ہے
نجوم و مہ کا پیامِ روشن، تری زمیں پر اُتر رہا ہے

حسیں فضاؤں کے جام میں ارتقا کے نغمے گھُلے ہوئے ہیں
جواں اُمنگوں پہ تازہ تر رفعتوں کے جادے کھُلے ہوئے ہیں

تری جبیں پر دمک رہا ہے ہمالہ سونے کا تاج بن کر
تری زمیں پر پوِترِ گنگا کا قافلہ بڑھ رہا ہے تن کر

ہمکتی ہے رام کی صداقت کہ زندگی کو نکھارنا ہے
بلند قدروں کے گیسوؤں کو بطرزِ دیگر سنوارنا ہے

وہ آگ لنکا کی وُسعتوں میں جو صورتِ برق شعلہ زن ہے
وہ سطوتِ کذب کی چِتا ہے وہ عظمتِ مکر کا کفن ہے

لطافتوں سے صلابتوں تک حیات کے کتنے زاویے ہیں
کہیں شرارے بھڑک رہے ہیں کہیں تھرکتے ہوئے دیے ہیں

جبینِ ایثار نقرئی تمتماہٹوں سے دمک رہی ہے
اجودھیا کی زمیں سلگتے بتوں کو حیرت سے تک رہی ہے

کرشن کی بانسری کا جادو دِلوں میں پیوست ہو رہا ہے
زمانہ، نغموں کے موتیوں سے انوکھی مالا پرو رہا ہے
یہ مالا اُونچا ہے آدمی کی یہ مالا تحفہ ہے زِندگی کا
یہ مالا ہے اِک عطیہ لمحات کے مذاقِ نواگری کا
یہ مالا، رادھا کی نذر کر دو کہ سوزِ نغمہ گری امر ہو
یہ مالا، رادھا کی نذر کر دو کہ کرشن کی بانسری امر ہو
امر رہے گی یہ بانسری تو حقیقتوں کو زباں مِلے گی
رہے گا گیتا کا مان اُونچا، بصیرتوں کو زباں مِلے گی
یہ بانسری امن کا کنارہ، یہ بانسری پریت کا سمندر
یہ بانسری تاج آدمی کا، یہ بانسری زندگی کا جوہر
یہ بانسری جی سکے تو پانڈو کی حق پرستی دوام پائے
یہ بانسری جی سکے تو ارجن کا تیر، دُنیا میں نام پائے
یہ بندرابن کی کھیل کھِلاتی فضاؤں میں رنگ اُچھالتی ہے
نئی دھنک رزم گاہ میں یہ لہو سے کوروکے ڈھالتی ہے
یہ کاکلوں سے کمانوں تک زندگی کا اِک سلسلہ بنی ہے
بنی ہے لشکر یہ بجلیوں کا، یہ پھولوں کا قافلہ بنی ہے
یہ بانسری ہے ہماری فطرت یہ بانسری ہے مزاج اپنا
اسی کی نغمہ طرازیوں سے دِلوں پہ قائم ہے راج اپنا
کرن جو گوتم کے دِل سے پھوٹی، حیات کو جگمگا رہی ہے
مسافرانِ شکستہ پا کو سنبھلنے کے گُر بتا رہی ہے
یہ چھاؤں پیپل کے اِک شجر کی جو اپنی وسعت میں بیکراں ہے
جھلستی مخلوق کے لئے نورِ دیدہ پھولوں کا سائباں ہے
یہ چھاؤں انساں سے کہہ رہی ہے کہ اپنی منزل نہ بھول جانا
وہ شمع کہتے ہیں آتما جس کو، اُس کی جھِلمِل نہ بھول جانا

یہ چھاؤں کہتی ہے، راج محلوں میں زندگی کا سکوں نہیں ہے
یہ چھاؤں لعل و گہر، زر و سیم کی جلالت پہ نکتہ چیں ہے
یہ چھاؤں کہتی ہے، گیان کی لَو اُبھرتی ہے سینۂ تپاں سے
یہ چھاؤں کہتی ہے زندگی سے کہ زندگی ہے فروغِ جاں سے
یہ چھاؤں جس کی طراوتوں میں خزینۂ غلطاں ہے شانتی کا
یہ چھاؤں ہے گود جس کی مرہم، حیات کی زخم خوردگی کا
صدا یہ اجمیر سے اُٹھی ہے کہ دل کی دھڑکن کا راز سمجھو
جلا دو اس آئینہ کو، اس کی تجلّیوں کا گداز سمجھو
نہ مرنے پائے یہ دل کہ دل سے سُراغ ملتا ہے زندگی کا
یہ دل سلیقہ سکھا گیا کم عیار ذرّوں کو خاوری کا
یہ دل بتائے گا خاکدانِ جہاں میں لیتے ہیں سانس کیسے؟
یہ بھید کھولے گا دل کہ چبھتی ہے آرزوؤں کی پھانس کیسے؟
بتائے گا یہ، حسین نے زندگی کی عظمت بچائی کیسے؟
بتائے گا یہ، حسین نے رُوح کی امانت بچائی کیسے؟
بتائے گا یہ کہ زندگی حق کے واسطے کیسے وارتے ہیں؟
بتائے گا یہ، لہو سے نقشِ دوام کیسے اُبھارتے ہیں؟
بتائے گا یہ کہ جینے والے اجل سے رکھتے ہیں پیار کیا کیا
بتائے گا یہ کہ جینے والے اجل پہ کرتے ہیں وار کیا کیا
بتائے گا دل، گدازِ دل کی نزاکتوں سے نباہ کرنا
بتائے گا دل کہ آدمی سیکھتا ہے کس طرح "آہ" کرنا
بتائے گا دل کہ پیار کی لے اُترتی ہے کس طرح دلوں میں؟
بتائے گا دل کہ قرب کی شان آتی ہے کیسے فاصلوں میں؟
ورق ورق سے گرنتھ صاحب کے، فکر کا نور پھوٹتا ہے
یہ نور اک موجِ مضطرب ہے، یہ نور اک بڑھتا قافلہ ہے

یہ نور کہتا ہے ظلمتوں سے کہ مسکراؤ نہ آدمی پر
یہ نور کہتا ہے ظلمتوں سے، محال ہے فتح زندگی پر
یہ نور کہتا ہے، ہم کو نانک کے دل سے اذنِ سفر ملا ہے
یہ اِک چٹکتی کلی کی صورت چمن میں احساس کے کھلا ہے
مقدّس انجیل کے لبوں پر یہ ایک معصوم تھرتھراہٹ
کلیسا کی گھنٹیوں میں خاموش استعاروں کی گنگناہٹ
مسیح کی داستانِ اعجاز کتنے خاکے اُبھارتی ہے
صلیب کی رفعتوں سے دِل کی بلندیوں کو پکارتی ہے
یہ داستاں، راہِ حق پہ بکھرے ہوئے شراروں کی داستاں ہے
یہ آبلہ پاؤں، درد پیماؤں، دِل فگاروں کی داستاں ہے
یہ داستاں ہے دیارِ جاں کی جنوں فزا لہلہاہٹوں کی
یہ داستاں آنسوؤں کو دیتی ہے چاندنی مسکراہٹوں کی
یہ داستاں ایک موڑ لے کر نقیب بنتی ہے اِکسمس کی
نوید لائے ہیں رات کے مسکراتے لمحے، نئے برس[۱] کی
اجنتا، اِک خواب جس کی تعبیر پتھروں میں بکھر گئی ہے
ایلورا، اِک جنتِ خراماں، چٹانوں میں جو ٹھہر گئی ہے
صدا یہ آتی ہے کوہساروں سے، تیشۂ فن کی آن دیکھو
نقوش کی فتنہ پیکری کی یہ گنگناتی اُٹھان دیکھو
یہ جامع[۲] مسجد سکوت جس کا ہزاروں افسانے کہہ رہا ہے
سکوت جس پر خروشِ جاں کا سفینہ قرنوں سے بہہ رہا ہے
یہ اپنے سنجیدہ گنبدوں میں سموئے قرآں کی بصیرت
بتا رہی ہے کہ چاہیئے زندگی کو انساں کے دِل کی وسعت
یہ کہہ رہی ہے خود اپنے عرفاں کی ضرورت ہے آدمی کو
خدا کو پہچاننے کی خاطر جگاؤ نیرنگیٔ خودی کو

۱؎ نیو ایرس ڈے
۲؎ جامع مسجد دہلی

یہ ایک پیغام ۔ اِک امانت کا بوجھ اُٹھائے ہوئے کھڑا ہے
کبھی یہ تکتی ہے آسماں کو کبھی یہ دھرتی کو دیکھتی ہے
یہ ایک شہکارِ فن جسے جاوداں کیا گردشِ جہاں نے
یہ بام و دَر جن میں گھر بنایا بلال کی سطوتِ اذاں نے
یہ گمرہی کو سنوارتی ہے کہ نازِ منزل بنائے اس کو
یہ داغِ دل کو نکھارتی ہے کہ زینتِ دل بنائے اس کو
یہ آشتی کا منارۂ[1] نور جس کی جگمگ نشاطِ جاں ہے
زباں ہے یہ اضطرابِ دل کی یہ سوزِ احساس کا بیاں ہے
یہ ایک مینار جس کی رفعت طلسمِ بیداریٔ ہنر ہے
یہ کتنے سفاک انقلابوں کی ایک رُوداد مختصر ہے
ملک لئے اِک نئے اُفق کی خلاؤں سے محوِ گفتگو ہے
یہ ایک ناکامِ آرزو ہے یہ ایک خوش کام جستجو ہے
یہ اک مبصر کہ ایک عالم میں کتنی صدیوں سے جاگتا ہے
یہ اک قتیلِ نگاہ جس کو پلک جھپکنا بھی ناروا ہے
یہ اک مفکر جو تجربوں کو سوالوں کا آئینہ دکھا کر
خود اپنے پر طعنہ زن رہا ہے حقیقتوں کی نظر بچا کر
یہ لال قلعہ ۔ یہ اِک امیں وقت کی سلگتی حرارتوں کا
یہ اِک امیں زندگی کی عظمت پہ مسکراتی حقیقتوں کا
یہ اِک مجاہد جو نیزہ تولے، محاذ آرا ہے مدتوں سے
کہانیاں روز و شب کی سنتا رہا ہے خوں گشتہ ساعتوں سے
یہ لالہ پیکر چٹانوں کا اِک خموش اعجازِ خود نمائی
یہ دولت و فن کے جذبۂ مشترک کی اِک سرمدی کمائی
یہ قلعہ اکبر کے بازوؤں کی تڑپ لئے صدیوں سے کھڑا ہے
یہ قلعہ ۔ یہ لال قلعہ اکبر کی شخصیت کی طرح بڑا ہے

۱۔ قطب مینار

یہ اِک رجز جس کا جوشِ پنہاں انوکھے سانچے میں ڈھل گیا ہے
بھڑکتے شعلوں کا ایک طوفاں جو اپنا پیکر بدل گیا ہے
سمٹ کے اِک بے کنار قلزم حدوں کا پابند ہو گیا ہے
کوئی ہمالہ بدن چرا کر خود اپنے حلقہ میں کھو گیا ہے
یہ قلعہ للکارتا رہے گا وطن کے جانباز منچلوں کو
یہ قلعہ للکارتا رہے گا مدام انساں کے حوصلوں کو
بتا رہا ہے یہ قلعہ کس طرح جیت "انسان" کی ہوئی ہے
حرم کے سایے میں کس طرح روشنی شوالے کی پھیلتی ہے
بتا رہا ہے یہ، آدمی کو ملا ہے کیا وُسعتِ نظر سے؟
اذاں کی آواز کس طرح پھوٹتی ہے ناقوس کے جگر سے
بتا رہا ہے یہ، دِل سے دِل تک ہوئی ہے ہموار راہ کیسے؟
بتا رہا ہے، بلند ہوتی ہے آدمی کی نگاہ کیسے؟
یہ تاج - یہ اِک کرشمہ مرمر کی جھلملاتی ہوئی سِلوں کا
یہ تاج - یہ اِک خموش افسانہ دو محبّت بھرے دِلوں کا ۱؎
یہ مقبرہ جس کا ہر دریچہ حیات کے راز کھولتا ہے
دھڑکتے سینوں کو اپنی تاریخ کی ترازو میں تولتا ہے
یہ تاج رعنائیوں نے جس کی خراج ہر دَور سے لیا ہے
جسے کسی حکمراں کے سوزِ جگر نے ممتاز کر دیا ہے
یہ تاج - خرّم ۲؎ کے دردِ پنہاں کا ایک اظہارِ والہانہ
یہ تاج - خرّم کی چشمِ تر کا یہ اِک سُلگتا ہوا فسانہ
یہ تاج جس کا سرور، اہلِ طلب کو سرشار کر گیا ہے
یہ تاج پُونم کا چاند جس کو کچھ اور بیدار کر گیا ہے
یہ تاج - یہ اِک خنک ترانہ حیات کے سوزِ آرزو کا
یہ تاج - یہ اِک انوکھا انداز، پیار کی فطرتِ نمو کا

۱؎ تاج محل
۲؎ شاہ جہاں

یہ ایک معبد ہے دِل جلوں کا، یہ ایک سنگم ہے مِلتوں کا
یہ ایک معیارِ عشق کی عظمتوں کا، غم کی نزاکتوں کا
جہانِ فانی کو عقل کی بے خودی کا اِک لازوال تحفہ
کلاہِ شاہی کو دستِ مزدور کا عدیم المثال تحفہ
بلند دروازہ[1] نعرہ زن ہے کہ حوصلوں کو بلند کر لو
نگاہ کو دُور رس بنا لو، خیال کو ارجمند کر لو
ایک ایک محراب اپنی زیبائیوں کے اوراق اُلٹ رہی ہے
اِک اِک کہانی اِک ایک تصویر، دائروں میں سِمٹ رہی ہے
ظفر[2] کے سینہ کی آگ خاکِ وطن کو سیراب کر رہی ہے
لہو کی موجوں سے کھیلتی ہے، پیالہ اشکوں سے بھر رہی ہے
قلندری کے گلے میں باہنیں پڑی ہوئی ہیں سکندری کی
غزل کی کٹیا میں خواجگی نے سجائی ہے بزم، زندگی کی
نگر نگر اِک عجیب چرچا ہے فکرِ غالب کی سرکشی کا
تُلا ہوا ہے زمانہ، توڑو غرور اناسئے سخن وری کا
غرورِ فن مسکرا رہا ہے کہ سرمدی ہے بہار اس کی
قدم قدم زر فروش اس کا، ادا ادا زر نگار اس کی
خوشا یہ اقبال کا ترانہ کہ ارضِ مشرق کی آبرو ہے
زہے یہ ٹیگور، دھوم جس کے فسونِ خامہ کی چار سُو ہے
یہ نیند کے ماتے رہروؤں کو ٹھوکے دے کر جگا گیا ہے
وہ فکر کی چٹکیوں سے پردے حقیقتوں کے اُٹھا گیا ہے
امیر خسرو[3] کی اُنگلیوں سے اُبلتے ہیں چشمے نغمگی کے
فروغِ مضراب گل فشاں ہے جلو میں سازوں کی دلبری کے

---

[1] بلند دروازہ، فتح پور سیکری [2] بہادر شاہ ظفر
[3] امیر خسرو، جو شاعر ہونے کے علاوہ موسیقی کے بھی زبردست ماہر تھے

میرابائی

بساط پر راگنیوں کے، زندگی تبسم لٹا رہی ہے
شعاعوں کے نرم نرم تاروں پہ اِک سحر گنگنا رہی ہے
سرورِ میرا کے زمزموں کا، دِلوں کو آواز دے رہا ہے
حیات کی بے قراریوں کو سکوں کے انداز دے رہا ہے
یہ زمزمے جاں فزا مہک ہیں بہار کی نرم رو پون کی
یہ زمزمے ٹھنڈی چاندنی ہیں حسیں ستاروں کی انجمن کی
مسیحا نغموں کا بن کے اس خاک سے کوئی تان سین اُٹھا ہے
لرزتے گیتوں کے سر ماتھے پہ تازہ پندار آ گیا ہے
اِک اِک دیا بڑھ رہا ہے سواگت کو روشنیوں کا ہار لے کر
اُٹھی ہے محلوں کی جگمگاہٹ سنہری باہوں کا پیار لے کر
"دِیا جلاؤ" کی گنگناہٹ مچلتی ہے لینے کو بلائیں
ٹھمک ٹھمک کر اُمڈ اُمڈ کر بڑھی ہیں ملہار کی گھٹائیں
دِوالی کی رات آئی، گھر گھر میں روشنی رقص کر رہی ہے
دریچوں، طاقوں، چھتوں، منڈیروں پہ لکشمی رقص کر رہی ہے
دِیوں کی نازک لووں میں احساسِ نور پروان چڑھ رہا ہے
حسین جھلمل میں روشنی کا شعور پروان چڑھ رہا ہے
لویں چراغوں کی کہہ رہی ہیں کہ تیرگی کا غرور ٹوٹا
سیہ شعاری، سیہ جبینی، سیہ دِلی کا غرور ٹوٹا
غرور ٹوٹا ہوس پسندی کی شوخیٔ فتنہ آفریں کا
غرور ٹوٹا ضلالتِ اقتدار کے عزمِ آتشیں کا
بلند ہے روشنی کا پرچم کہ روشنی سُرخ رُو ہوئی ہے
حق آگہی سُرخرو ہوئی ہے، خرد آگہی سُرخرو ہوئی ہے
یہ روشنی رام کی صداقت کا استعارہ ہے مدّتوں سے
یہ روشنی زندگی کی عظمت کا استعارہ ہے مدّتوں سے

حیات کے قافلے کی خاطر یہ روشنی جلوہ دما ہے
یہ روشنی نور کی رِدا ہے، یہ روشنی نور کی گھٹا ہے
شبِ برات اپنی جلوہ سامانیوں پہ خود مُسکرا رہی ہے
پٹاخوں کی گونج میں نئی صبح کا ترانہ سُنا رہی ہے
یہ رات۔ یہ برق گام لمحوں کا ایک نذرانہ جسم وجاں کو
یہ ایک نذرانہ زندگی کا عبودیت کے دلِ تپاں کو
کہیں گلال اُڑ رہا ہے پھاگن[1] کی رس بھری مومنی فضا میں
شراروں میں یہ طراوتیں سی یہ شعلگی سی خُنک ہوا میں
مہکتی راتوں کی ہر ادا میں سرور ہے موجِ زندگی کا
تھرکتے موسم کی بے خودی ہے کہ شوخ لہرا ہے بانسری کا
کہیں مہِ نو کا پاک چہرہ، سرِ فلک جھلملا رہا ہے
لطیف جلووں کی آنچ دے کر دلوں کو کندن بنا رہا ہے
نیازِ احساس سرنگوں ہے کہ دورِ نو لے کے عید آئی
حقیر تحفہ کی تیس روزوں کے، یہ انوکھی رسید آئی
سحر ہوئی، ذوقِ بندگی نے جگایا سجدوں کی آرزو کو
دوگانہ کے کیفِ آتشیں نے کچھ اور گرما دیا لہو کو
کھنک رہے ہیں گھروں میں پیالے، سِتّوئیوں کے دور چل رہے ہیں
نکھے ہوئے ہوں ہزار چہرے، چراغ سینوں میں جل رہے ہیں
دوآبہ اپنی سُنہری فصلوں کی لہلہاہٹ دِکھا رہا ہے
انوکھی شادابیوں کا پرتَو برنگِ نو جھلملا رہا ہے
یہ ایک سنگم زبانوں، تہذیبوں، مذہبوں اور روایتوں کا
یہ ایک تصویر خانہ کتنی حکایتوں کا، حقیقتوں کا
دکن کی تاریخ اپنی نیرنگیوں کے ساغر اُچھالتی ہے
ہوا کی زد پر جلا کے شمعیں، نظر کی راہیں اُجالتی ہے

[1] ہولی

یہ قطب[1] کا نازِ کج کلاہی کہ اِک متاعِ گریز پا ہے
ربابِ دل پر حیات کے لازوال نغمات چھیڑتا ہے
جمالِ کشمیر کہہ رہا ہے کہ اس طرف بھی نگاہ ڈالو
مذاقِ نظارہ کو فسونِ نظارہ سے کامراں بنا لو
یہ وہ زمیں ہے جسے غزل کی لطافتوں کا شباب کہیئے
یہ وہ زمیں ہے جسے کسی سوہنی کا رنگیں خواب کہیئے
کسی مصوّر کے موقلم نے نقوش میں رُوح ڈال دی ہے
کسی بلاکش نے بادۂ احمریں کی بوتل اُچھال دی ہے
یہ ہند جس کی عظیم دھرتی مدام رشکِ جناں رہی ہے
یہ ہند جس کی عظیم دھرتی مدام تسکینِ جاں رہی ہے
یہ ہند گاندھی نے جس کے پندارِ شوق کو جاوداں کیا ہے
یہ ہند نہرو نے جس کی دھرتی کو رشکِ آسماں کیا ہے
یہ ہند ماتھے پر جس کے بسمل کی داستاں جگمگا رہی ہے — رام پرشاد بسمل
یہ ہند جس کی عظیم دھرتی سوبھاش کے گیت گا رہی ہے — سبھاش چندر بوس
یہ ہند قربانیوں نے جوہر کی، جس کو اوجِ کمال بخشا — مولانا محمد علی جوہر
یہ ہند آزاد نے جسے زندگی کا جاہ و جلال بخشا — مولانا آزاد
یہ ہند جس نے رفیع سا دردآشنا مردِ کار پایا — رفیع احمد قدوائی
یہ ہند جس کی روایتوں نے حمید سا جاں نثار پایا — حوالدار عبدالحمید
یہ ہند جس نے دلوں کو رازِ حیات سے آشنا کیا ہے
یہ ہند جس نے "بقائے باہم" کو حسنِ کردار عطا کیا ہے
یہ ہند جس نے طرح طرح کے کھلائے پھول اور چمن سجایا
یہ وہ زمیں جس نے اپنا آغوش، صورتِ انجمن سجایا

۱؎ دکنی حکمران قلی قطب شاہ جو باکمال شاعر بھی تھا

یہ ہند جس نے پروئی مالا اصولوں، دھرموں، ثقافتوں کی
بنائی قوسِ قزح نئی جس کی خاک نے کتنی ملّتوں کی
یہ راہِ اخلاص و آشتی پر اسی طرح گامزن رہے گا
سدا چمن در چمن رہا ہے سدا چمن در چمن رہے گا
یہ ہند ہے اِک حسین حقیقت، یہ ہند اِک نقشِ معتبر ہے
یہ ہند امر ہے، یہ ہند امر ہے، یہ ہند امر ہے، یہ ہند امر ہے

●

شیرازہ میں

چھپنے والی نگارشات

(۱) ہر نگارش کا معاوضہ پیش کیا جاتا ہے بشرطیکہ وہ غیر مطبوعہ اور غیر نشر شدہ ہوں

(۲) ہندوستانی تاریخ و تمدن اور ثقافت و ادب کے مختلف پہلوؤں پر معیاری تحقیقی مضامین قبول کئے جاتے ہیں۔

(۳) ریاست کے تمدنی اور فنی ورثے کے بارے میں تحقیقی اور تنقیدی مقالات ترجیحی طور پر شائع کئے جاتے ہیں۔

(۴) فنِ تعمیر، آرٹ اور مصوری سے متعلق مضامین کے ساتھ آنے والی نادر تصاویر کا الگ سے معاوضہ دیا جاسکتا ہے۔

(۵) منظومات، بشرطیکہ معیاری ہوں، قبول کی جاتی ہیں۔

●

علی جواد زیدی

ہندوستانی قومیت کے اجزائے ترکیبی

خاندان، قبیلہ اور قوم، انسانی تہذیب و ترقی کی شاہراہ پر نمایاں سنگ میل ہیں۔ خود حفاظتی، معاشی اور سماجی مقاصد کے تحت انسانوں نے مل جل کر رہنا سیکھا اور جیسے جیسے تجربہ بڑھتا گیا اور ضرورتیں پھیلتی گئیں، افراد، گروہوں یا سماجی اکائیوں کا دائرہ بھی پھیلتا گیا۔ پہلے اتحاد کا تصور ایک ہی کنبے کے افراد تک محدود تھا، پھر انسانی زندگی پیچیدہ تر اور وسیع تر ہوتی گئی اور انسانی ضروریات اور خاندان کا گھیرا پھیلتا گیا۔ مفادات کی یگانگت نے چھوٹے دائروں کے باہر بڑے بڑے دائرے بنائے اور خاندانوں نے مل جل کر سماجی اعتبار سے قبیلوں کی شکل اختیار کرلی۔ پھر یہ قبیلے بڑے بڑے علاقوں میں پھیلے جہاں دوسرے قبیلوں سے میل جول ناگزیر ہو گیا۔ اس طرح جغرافیائی اور علاقائی اتحاد کے تصور نے جنم لیا۔ اور تنگ جغرافیائی حدود میں بسنے والی اکائیاں، قومی اکائیوں میں تبدیل ہوئیں۔ اس میل جول سے وسیع تر قومی زبانوں کی تشکیل ہوئی اور جب زبانوں نے ترقی کرکے ادب کا روپ دھارن کیا تو فکری اور ثقافتی رجحانات نے ابھر کر اس اتحاد کو مزید تقویت پہنچائی۔ بعض صرف سیاسی یا تصوراتی قسم کی اکائیاں بھی بنیں جن کی بنیاد سامراج، نسل یا مذہب پر رکھی گئی۔ بعض اوقات تینوں مقاصد ایک دوسرے میں گڈمڈ ہو گئے لیکن سیاست، نسل اور مذہب کی بنیاد پر بنی ہوئی اکائیوں میں نہ تو استحکام آیا اور نہ یہ اس قومی اکائی کو پا سکیں جو جغرافیائی حالات اور سماجی اور اقتصادی مفادات کے اتحاد کی پیدا کردہ تھیں۔ اب جب کہ جدید رسل و رسائل نے ملکوں اور قوموں کے مابین فاصلے کم کر دیے ہیں، لوگ قومیت کے علاوہ بین الاقوامیت کی بھی سوچنے لگے ہیں۔ لیکن یہ خیال ابھی تشکیل کی ابتدائی حدوں سے گزر رہا ہے اور صرف ایک سمت بتاتا ہے جدھر مختلف قوموں کے اتحاد کا راستہ ہمیں لے جا سکتا ہے۔ یہ بھی قومیت ہی کا ایک آفاقی پہلو ہے اور قومیت کے بنیادی تصور کی نفی نہیں کرتا۔

"قوم" عربی زبان کا لفظ ہے اور اس کا تعلق ہمیشہ جغرافیائی اکائیوں سے رہا ہے۔ مثلاً قرآنِ مجید کا قول ہے کہ "ہم نے ہر رسول کو اپنی قوم کی زبان بولتے بھیجا۔" ایک اور جگہ ارشاد ہوا — "اور ہر قوم کے لئے ایک ہادی ہے۔" یہ لفظ بعض اوقات گروہوں کے لئے بھی استعمال ہوا ہے لیکن اس کا تعلق بھی مذہبی تصورات سے نہیں ہے۔ موخر الذکر کے لئے دین اور ملّت کے الفاظ مستعمل ہوئے ہیں۔ اردو میں قوم کا لفظ شروع شروع میں بڑی بے تو جہی سے استعمال ہوا۔ کبھی تو اس سے ایک جغرافیائی اکائی میں بسنے والے مُراد لئے گئے اور کبھی ڈھیلے ڈھالے انداز میں اس کو ذات پات سے خلط ملط کر دیا گیا اور شیخ، سیّد، پٹھان کے علاوہ لوہار، سُنار، قلعی گر، کسان، نداف، بہشتی وغیرہ مُراد لے لئے گئے۔ لیکن موجودہ دَور کی اصطلاح میں تمام با احتیاط لوگ اسے انگریزی لفظ "نیشن" کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں اور ہم ہندوستانی قوم کے اسی تصوّر کے بارے میں یہاں گفتگو کر رہے ہیں۔

یُورپی تصوّرِ قومیت بُنیادی طور پر سیاسی ہے۔ ایک ہی ریاست میں ایک ہی نظامِ حکومت کے تحت رہنے والی جماعت قوم کہی جاتی ہے۔ پہلے قومیت کی تشکیل میں نسل، مذہب اور تہذیب وغیرہ کو بھی اہمیت حاصل تھی اور اس کا سبب کلیسائی یا نسلی تسلّط تھا۔ جب کلیسا کی قوّت گھٹی اور مطلق العنانی کی جگہ جمہوری عناصر اُبھرنے لگے تو ریاست ہی اجتماعی زندگی کا محور سمجھی جانے لگی۔ لیکن چونکہ سامراجی اور نوآبادیاتی استحصال کا سلسلہ بھی ساتھ ہی ساتھ جاری تھا، اس لئے بعض اوقات ایک ہی ریاست کے تحت میں مختلف قومیں یکجا تھیں جو قومیت کے مشترک اقدار سے عاری تھیں۔ جیسے جیسے جمہوری اور عوامی طاقتیں یُورپ میں اُبھرتی گئیں، ویسے ہی ویسے ریاست کا وجود عوام کی مرضی کے تابع ہو گیا اور اب قوم کا یہ تصوّر اُبھرا کہ ایک جغرافیائی حد بندی میں، ایک سیاسی و اقتصادی اور ثقافتی نظام کے تحت، عوام الناس کا جو گروہ مشترک طور پر رہتا سہتا ہے وہ ایک قوم ہے۔ یعنی جغرافیائی حدود کے ساتھ ساتھ مشترک مفاد اور مشترک اقدار کا تصوّر بھی بڑھا اور پھلا پھولا۔ مشترک اقدار اور مشترک مفاد کی بات بھی عمومی ہے اور اس میں بھی کئی گوشے نکلتے ہیں۔ کچھ لوگوں نے اس میں نسل کو اوّلیت دی، کچھ نے مذہب کو اور کچھ نے مشترک تاریخ کو۔ جہاں تک نسل کا تعلق ہے، نہ صرف یُورپ میں بلکہ دُنیا کے بیشتر مہذّب حصے میں نسلیں اس بُری طرح ایک دوسرے میں گھل مل گئی ہیں کہ مخلوط نسلیں تو مل جائیں گی، لیکن خالص نسل عنقا ہیں۔ بعض مذاہب مثلاً اسلام نے بھی نسلی امتیازات کا سِرے سے انکار کیا ہے۔ رہا مذہب تو اس میں بھی کئی قباحتیں ہیں۔ ایک ہی علاقے میں کئی مذاہب بستے ہیں۔ بہت سے مذاہب کے درمیان بھی بہت سی مشترک قدریں اور معتقدات

ہیں اور ایک مذہب کے ماننے والے بھی کئی فرقوں میں بنٹے ہوتے ہیں۔ پھر بہت سے ایسے لوگ ہیں جو یا تو مذہب کو سرے سے مانتے ہی نہیں ہیں یا اُس سے کوئی عملی سروکار نہیں رکھتے۔ اس لئے مذہب کی بُنیاد پر بھی قومیں نہیں بن سکتیں۔ مذاہب عالم گیر ہوتے ہیں۔ اُن کا پیغام ساری انسانیت کے لئے ہوتا ہے۔ اُن کو کسی قوم سے کیسے وابستہ کیا جا سکتا ہے۔ طویل مشترک تاریخ بھی قومیں بناتی ہیں۔ لیکن ایسی بھی قومیں ہیں جن کی کوئی طویل مشترک تاریخ نہیں ہے جیسے ممالک متحدہ امریکہ۔ مشترک تہذیب اور مشترک زبان کی بات بھی کی جاتی ہے۔ یقیناً یہ عناصر قوموں کی تشکیل میں کارفرما ہیں۔ لیکن ایسی بھی قومیں ہیں جو بیک وقت کئی زبانیں بولتی ہیں جیسے سوئٹزرلینڈ کے لوگ اور مشترکہ تہذیب کے وارث بیک وقت کئی مختلف تہذیبی عناصر کے وارث بھی ہو سکتے ہیں۔ اس طویل گفتگو کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ مذہب، نسل، اتحادِ زبان اور اتحادِ تہذیب بعض قوموں میں موجود ہوتے ہوئے بھی قومیت کے لازمی عناصر نہیں ہیں۔ یعنی ان کے بغیر بھی قومیت وجود میں آ سکتی ہے اور آتی ہے۔ جہاں یہ موجود ہیں وہاں بھی ان کی حیثیت ثانوی ہے، بُنیادی نہیں ہے۔ اس لئے ڈاکٹر عابد حسین کے لفظوں میں قومیت کا مفہوم یہ ہے کہ "جو لوگ ایک ایسے علاقے میں رہتے ہیں جسے قدرتی حدود نے دوسرے علاقوں سے الگ کر کے ایک مستقل جغرافیائی دائرہ یا مُلک بنا دیا ہے اور جن کی عام تہذیب میں کم و بیش اشتراک پایا جاتا ہے وہ اس کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ایک خاص سیاسی اور معاشی نظام کو اختیار کر کے ایک ریاست بنا لیں اور ایک قوم بن جائیں۔"[1]

اب سوال یہ اُٹھتا ہے کہ جب ہم ہندوستانی قومیت کی بات کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں قومیت کا کیا مفہوم ہوتا ہے؟ اس قومیت کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں؟ اور اس کی تشکیل و تکمیل میں کن تاریخی عوامل کا ہاتھ ہے؟ یہ سوال جتنا آسان نظر آتا ہے اتنا آسان یہ نہیں۔ کیونکہ اس کا جواب ہزاروں سال پر بکھری ہوئی متحرک اور فعال تاریخ کے پس منظر میں ڈھونڈنا ہوگا۔ ہندوستان جیسے عظیم الشان اور قدیم مُلک کی ساری ثقافتی اور سیاسی زندگی کا نچوڑ چند صفحات میں پیش کرنا ناممکن ہے۔ بیرونی خدوخال تک اگر بات محدود رکھی جائے تب بھی بہت پھیل جائے گی۔ اس لئے مبسوط موضوع کو ضرورت سے زیادہ سمیٹنا ناگزیر ہے۔ اس اختصار میں لاکھ تفصیل سے کام لیا جائے لیکن بہت سے گوشے تشنہ ضرور ہی رہ جائیں گے۔

تقریباً تیرہ چودہ لاکھ مربع میل پر مشتمل سنتالیس کروڑ انسانوں کا یہ لاکھوں برس پرانا مُلک اور

---

[1] "قومی تہذیب کا مسئلہ" از ڈاکٹر سید عابد حسین ص ۱۲

کم از کم ہزاروں برس پرانی تہذیب کا حامل یہ ملک ہندوستان حقیقتاً ایک عظیم الشان ملک ہے۔ اس کے جغرافیائی حدود میں کم از کم دو مستقل عناصر ایسے رہے ہیں جو اس ملک کی تاریخ و ثقافت کے کارواں کو آگے بڑھاتے رہے ہیں۔ ان میں سے ایک ہمالیہ ہے اور دوسرے بحرِ ہند۔ بقولِ شخصے ہمالیہ اُسی طرح ہماری تاریخ کا جزو ہے جیسے اکبر اور اشوک۔ تقریباً پندرہ سو میل لمبا اور بُنیاد پر کوئی دو سو میل چوڑا یہ سلسلۂ کوہ، ہماری قوم کے دلوں میں عظمت و جلال، محبت و عقیدت، امتنان و تشکر کے جذبات بیک وقت بیدار کرتا ہے۔ اس نے لاتعداد صدیوں سے بزرگوں کے سایے کی طرح ہماری رکھوالی کی ہے۔ یہ ہمارے رشیوں مُنیوں کا وطن رہا ہے۔ اس کی چاند تاروں سے باتیں کرنے والی چوٹیاں گنگا اور برہم پتر اور سندھ جیسے عظیم دریاؤں کو سینچتی رہی ہیں اور ہم نے اس پانی سے اپنی جسمانی اور روحانی پیاس بجھائی ہے۔ اسی پہاڑوں سے ہو کر تہذیبوں کے کارواں آئے ہیں اور دشمنوں نے بھی اسی راستے کو گاہ بگاہ استعمال کیا ہے۔ لیکن اس نے بھی دشمنوں کی راہ میں بے شمار رُکاوٹیں پیدا کی ہیں۔ ہماری شمالی سرحدوں پر یہ ایک مضبوط دیوارِ آہن بنا ہوا ہماری حفاظت کرتا رہا ہے۔ جبھی تو اقبال نے امتنان و خلوص سے سرشار ہو کر کہا تھا کہ

ع "وہ سنتری ہمارا، وہ پاسباں ہمارا"

جنوب میں خلیج بنگال اور بحیرۂ عرب پر مشتمل بحرِ ہند اپنے محبت بھرے دو ہاتھ پھیلائے ہمارے تمام سواحل کو اپنی آغوش میں سمیٹے ہوئے ہے۔ ان راستوں سے بھی بہت سے تجارتی قافلے ہمارے سواحل پر اُترے اور بس پڑے۔ یہیں سے ہمارے ملک کے تجارتی اور ثقافتی قافلے دوسرے ملکوں کو گئے اور سارے جنوب مشرقی ایشیا پر اپنے ثقافتی اثرات چھوڑ آئے۔ اس راستے بھی دشمنوں نے ہماری آزادی پر حملہ کیا اور ڈچ، فرانسیسی اور برطانوی طاقتوں نے یہاں قدم جمانے کی کوشش کی۔ کچھ دنوں کا ان کا استحصال اور جبر و تشدد ہماری قومی دولت کو لوٹتا اور ہماری حمیتِ قومی کو للکارتا رہا۔ ہم نہتے ہو کر بھی اس سے لڑتے رہے اور بالآخر آزادی اور ترقی کی قوتیں جیتیں اور ملک آزاد ہو گیا۔ بحرِ ہند اپنے دامن میں کئی قدرتی بندرگاہ بھی سمیٹے ہوئے ہے اور مشرقی دُنیا اور مغربی دُنیا کے مابین ایک اہم کڑی بھی ہے۔ جب تک ہمارا ملک اس جغرافیائی اہمیت کو محسوس کرتا رہا ہے اُس کی صنعت و تجارت کو بے پناہ فائدے پہنچے ہیں اور اُس نے اپنے پڑوسی ملکوں کو تجارت و ثقافت کے ذریعے سے محبت اور خوش اخلاقی کا تحفہ بھی پیش کیا ہے اور علم و ثقافت کا نذرانہ بھی۔

ان دو عظیم الشان جغرافیائی حدود نے ہندوستان کی مستقل حد بندی ہی نہیں کی بلکہ اُس کی شخصیت

کو ایک بہت بڑے شاہی قلعے میں گویا محفوظ کر لیا تھا۔ ہماری تاریخ میں ایسے بھی مراحل آئے ہیں جب ہم مابقی دُنیا سے الگ ہو کر اپنی ہی وسیع دُنیا میں مگن ہو گئے اور عالمی اثرات و حوادث سے بے خبر رہے ہیں، لیکن خوش قسمتی سے ایسے لمحے کم ہی آئے ہیں۔ اتنے بڑے ملک میں، جسے دُنیا "برِصغیر" کہہ رہی ہو خود کفالتی تصورات کا پیدا ہو جانا کچھ فطری بھی ہے اور کچھ ہماری صدیوں پرانی امن پسند پالیسی کا نتیجہ بھی۔ اتنے بڑے ملک کا ملک گیری کی ہوس نہ کرنا تاریخ کا عجیب و غریب واقعہ ہے۔ بڑی آبادی اور ذرائع کی فراوانی کے پیشِ نظر دوسرے علاقوں کی طرف ہوس بھری نگاہیں پڑ سکتی تھیں جب کہ ایران، افغانستان، برطانیہ، ہالینڈ، فرانس وغیرہ جیسے چھوٹے ملک سینکڑوں میل کی دُوری سے ہم پر للچائی نگاہیں ڈال رہے تھے اور بار بار ہماری سرحدوں کو پار کر رہے تھے۔ لیکن جو اسباب اُن کو ہماری سرحدوں تک لاتے تھے وہی اسباب ہم کو اپنے حدود میں خوش و خرم رہنے کا اشارہ کرتے تھے۔ ہمارے وسیع ملک میں کھانے پینے کا سامان وافر تھا، زندگی کی ضرورت کی تمام چیزیں مہیا تھیں، دوسرے ہم پر اس لئے للچائی نظریں ڈالتے۔ تھے کہ ہندوستان سونے کی چڑیا تھا، مال و دولت کی کان تھا۔ ہم اپنے ہی ذرائع پر مطمئن تھے۔ کیونکہ ہمارے یہاں قدرت کا دیا سب کچھ موجود تھا۔ اشوک کے زمانے میں اور اُس کے کچھ دنوں بعد تک ہمارے جو قافلے باہر گئے وہ امن و علم کے پیغامبر بن کر گئے اور جہاں پہنچے وہاں رشد و ہدایت کی مشعلیں جلاتے رہے۔ اُس کے پہلے اور بعد بھی ہم نے ملک گیری کا کبھی قصد نہیں کیا۔ اس لئے ہمارے ملک کی تاریخ میں وہ آثار چڑھاؤ نظر نہیں آتے جو ملک گیر ممالک اور قوموں کا خاصہ ہیں۔

غرض، ان جغرافیائی حدود میں ہندوستانی قومیت کا ارتقا ہوا۔ اور ان جغرافیائی حدود ہی نے ہمارے قومی مزاج کو امن پسند، علم دوست، محبت آشنا اور اخلاق پرست بنایا۔ ان جغرافیائی حدود ہی سے ہماری تاریخ کے مختلف آثار چڑھاؤ وابستہ رہے۔ ان کے دامن میں مختلف نسلوں اور مختلف مذہبوں نے پناہ لی اور پھر عام ہندوستانی مزاج میں جذب ہو گئے۔ جغرافیائی حدود کی اس عظیم الشان وحدت میں بڑی رنگا رنگی اور تنوع ہے۔ شمال میں کشمیر سے لے کر جنوب میں راس کماری تک آب و ہوا کے اختلافات ملتے ہیں۔ زبان و نسل کے اختلافات ملتے ہیں۔ مذہب و معتقدات کے اختلافات ملتے ہیں، لیکن اسی جغرافیائی وحدت میں اس رنگا رنگی اختلاف اور تنوع میں بھی اتحاد کی ایک زندہ اور پائندہ لہر دوڑا رکھی ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ شنکر آچاریہ کا مندر سرینگر کے کوہستانی دامن میں نظر آ رہا ہے اور مسجد کے مینارے جنوب کی آخری حد تک فضا سے باتیں کر رہے ہیں۔ یہ بات بھی بڑے دُور رس

معنی کی حامل ہے کہ مندر کے پہلو بہ پہلو گرجا، مسجد اور گرودوارے بھی اُسی طرح رہتے ہیں جیسے ہندو مسلم سکھ اور عیسائی سڑکوں پر شانے سے شانہ ملا کر چلتے ہیں اور دیہاتوں میں گھر سے گھر ملا کے رہتے ہیں۔

اس وحدت کے پیچھے یقیناً ایک بہت بڑی تاریخی تحریک ہے جو خالص ہندوستان کی ہے۔ ہمارے صدر ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اس بات پر خاص طور سے زور دیتے ہوئے ہمیں رِگ وید کے عارف کا یہ قول یاد دلایا ہے کہ "حقیقت ایک ہے۔ علماء اُس کی الگ الگ تعبیریں کرتے ہیں۔" اشوک نے اپنے بارہویں فرمان میں ہندوستانی رُوح کی یہ آواز سنائی کہ "جو شخص اپنے مذہب کی تعظیم کرے اور جوشِ عقیدت میں اُسے اور سب مذاہب پر فوقیت دینے کے لئے دوسرے کے مذہب کی تحقیر کرے وہ یقیناً خود اپنے مذہب کو نقصان پہنچاتا ہے۔ درحقیقت جو چیز پسندیدہ ہے وہ مذاہب کی ہم آہنگی ہے" اس کے صدیوں بعد اکبر کے یہاں بھی اسی کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ اس کے لفظوں میں "نوعِ انسانی کے مختلف فرقے دولتِ خداداد اور ودیعتِ الٰہی ہیں۔ اُن کے ساتھ محبت کا سلوک لازم ہے۔ ہمیں یہ سمجھنا چاہیئے کہ رحمتِ خداوندی ہر مذہب کے شاملِ حال ہے۔۔۔ ۔۔۔ خدائے لایزال اپنی نعمتیں سب انسانوں کو بخشتا ہے۔" اور اکبر کی یہ بات اسلامی تعلیمات کے بھی عین مطابق ہے جس میں مذہبی رواداری کا عام سبق دیا گیا ہے۔ لَکُمْ دِینُکُمْ وَلِیَ دِین ۵ جہاں ماننے والوں کو تاکید کی گئی کہ دوسرے مذہب والوں کے بزرگوں کو بُرا نہ کہو، کیونکہ پھر وہ تمہارے بزرگوں کو بھی بُرا کہیں گے۔ پہلے ہی سورہ میں اللہ کو ربّ العالمین کہا گیا، ربّ المسلمین نہیں۔ ظاہر ہے کہ دنیا میں سبھی مذاہب بستے ہیں اور اللہ سب کا ربّ ہے۔ غرض ہندوستان کی قومی تہذیب کی جن بڑے مذاہب نے تشکیل کی ہے اُن میں سے کوئی مذہب ایسا نہیں ہے اور اُن کا کوئی روشن خیال فرماں روا ایسا نہیں ہے جس نے مذاہب کے بنیادی اتحاد اور حقیقت کے ایک ہونے پر زور نہ دیا ہو۔ اور یہی نعرۂ اتحاد و اتفاق ہمارے قومی مزاج میں رچ بس گیا۔

ہاں ہماری تاریخ میں ایک تاریک باب بھی ہے۔ بدقسمتی سے ایک دور ایسا بھی آیا جب کہ برطانی سامراج نے اپنے مفادات کو آگے بڑھانے کے لئے صدیوں کے اتحاد و ہم آہنگی کو ختم کرنا چاہا اور وہ یُوں نہیں بلکہ صدیوں تک فرقہ وارانہ جذبات کو بھڑکا کر، علیٰحدگی پسندی کے رُجحان کو ہوا دی اور چلتے چلاتے "قوم" کے ایک نئے تصوّر کو جنم دے گیا۔ "ہندو قوم" "مسلم قوم" اور "سکھ قوم"۔ پھر اسی کو بنیاد بنا کر مسلم لیگ نے دو قومی نظریہ اپنایا۔ یہ یقیناً مسلمانوں کی آواز نہیں تھی بلکہ سامراجی فتنہ انگیزی کی صدائے بازگشت تھی۔

جس میں سیدھے سادے مُسلمانوں کا ایک طبقہ اُلجھ گیا۔ لفظِ قوم کی اس سے زیادہ بربادی اور بے حرمتی نہیں کی جاسکتی تھی۔ کشمیر اس معاملے میں اپنا سر فخر سے بلند رکھ سکتا ہے کہ وہاں کی بہت بھاری اکثریت نے اس نظریہ کو قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ اس زہر کو پھیلانے میں ہندوستانی فرقہ پرستی نے سب سے زیادہ سرگرمی دکھائی اور پاکستان کے بعض سرپھرے مورّخ آج بھی نہ صرف اس نظریہ کا ڈھنڈورا پیٹ رہے بلکہ ساری مشترک تاریخ کو بُری طرح مسخ کر کے ایک نئی تاریخ ہی لکھ رہے ہیں۔ اس لئے آج بھی یہ ضروری ہے کہ اس قسم کی کوششوں کا غیر سائنسی اور غیر اسلامی کردار واضح کر دیا جائے۔ مذہب کی بُنیادوں پر قومیت کے تخیل کو تمام عالمِ اسلامی مسترد کر چکا ہے اور سیاسی اعتبار سے پان اسلامیت کی مختلف تحریکیں بہت پہلے ہی مر چکی ہیں۔ آج دُنیا کے مسلمان مختلف جغرافیائی اکائیوں اور قوموں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ترک کو اپنی تُرکی قومیت پر ناز ہے۔ ایرانی اپنی ایرانیت پر نازاں ہے۔ افغانستان اپنے کو پختون قوم کی مملکت مانتا ہے اور عرب اپنی قومیت پر فخر کرتے ہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ جب یہودی مذہب کی بنا پر اپنے کو قوم کہتے ہیں تو عرب بلکہ دوسرے مسلم علاقوں والے سختی سے اس نظریہ کی تردید کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان اور پاکستان کے ہندو، مسلمان، سِکھ، عیسائی، پارسی، بودھ، جین وغیرہ سب مِل جُل کر ہی ایک قوم بنتے ہیں، صرف مذہب کے معاملے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور مذہب بالکل ہی ذاتی چیز ہے۔ مثلاً بہت سے لوگ خوشی یا جبر یا ترغیب سے اپنا مذہب بدل دیتے ہیں۔ کیا اس تبدیلی سے اُن کی قومیت بدل جائے گی؟ مذہب کی بُنیادوں پر قومیت کا نعرہ صرف قومی اتحاد کو درہم و برہم کرنے، انقلابی طاقتوں کو پسپا کرنے اور تفریق و تقسیم کے لئے بلند کیا گیا تھا اور یہ موجودہ صدی کا بہت بڑا المیہ ہے کہ مذہب کی بُنیاد پر ایک متحدہ قومیت کو بانٹ دیا گیا اور ایک زندہ وجود کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا گیا۔ آج پاکستان بھی یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ پاکستان میں بسنے والے ہندو یا پارسی یا بودھ الگ الگ قومیں ہیں۔ اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا کہ دو قومی نظریہ کی قبر خود پاکستان میں بھی بن چکی ہے۔ اگرچہ آئینِ پاکستان میں وہاں تمام مذاہب کے ساتھ برابری کا سلوک نہیں کیا گیا ہے، لیکن پھر بھی انہیں علیحدہ قوم کہنے کی ہمت تو نہیں پڑی!

کچھ اور تفریق پسند عناصر ایسے ہیں جنہوں نے ہندوستان کی متحدہ قومیت کو علاقائی بُنیادوں پر تقسیم کرنا چاہا ہے۔ حد یہ ہے کہ اس معاملے میں سردار کے، ایم پانیکر جیسے لوگ، بھی بھٹک گئے۔ انہوں نے اپنی کتاب "ہندوستانی تاریخ کے جغرافیائی عناصر" میں "دو ہندوستانوں" کی بات کی ہے۔ ایک جسے وہ "آریہ ورت" کہنا چاہتے ہیں اور دوسرا دکن۔[1] انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ لسانی، نسلی اور

---

[1] Geographical factors in Indian History (ص ۸۹-۹۰) از کے' ایم پانیکر

سیاسی اعتبار سے یہ علاقے مختلف رہے ہیں۔ بی، جی گوکھلے اپنی کتاب "ہندوستانی قوم کی تعمیر" میں ایک قدم اور آگے گئے ہیں اور انہوں نے کئی جغرافیائی علاقوں کی نشان دہی کرتے ہوئے "علاقائی قومیت" کا ذکر چھیڑ دیا ہے[1] اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ہندوستانی قوم اور قومیت کا تصوّر (صرف پچھلے سو برسوں میں) علاقائی قوم پر وری کے تصوّرات پر غلبہ پاکے اُبھرا ہے۔ ان دونوں نے عالمانہ نہیں بلکہ مُبلّغانہ اور مناظرانہ نقطۂ نظر اپنایا ہے اور اسی لئے ان نظریات کو گنوانے کے بعد بھی یہ دونوں ہندوستانی قومیت کے ہمہ گیر تصوّر کو کسی نہ کسی شکل میں تسلیم کرنے پر مجبور بھی ہوئے ہیں۔ سردار پانیکر نے لسانی، نسلی اور سیاسی اختلافات کا ذکر کرنے کے بعد یہ اقرار کیا ہے کہ ثقافت، مذہب اور کلاسیکی زبان کے ذریعے شمال و جنوب کے علاقوں میں اتحاد کا ایک لہر ہمیشہ دوڑائی ہے۔ اور گوکھلے نے بھی یہ مانا ہے کہ مختلف علاقائی سماجوں کو ایک سیاسی رشتے میں پرونے کی کوشش بھی ہمیشہ جاری رہی ہے اور ہندوستانی تاریخ ایسی مثالوں سے بھری پڑی ہے جب ریاستیں مختلف علاقوں کو ایک متحدہ قوم کی حیثیت سے سیاسی طور پر بھی مربوط کرنے کی ارادی کوششیں کرتی رہی ہیں۔

مختصر یہ کہ ہماری اُس جغرافیائی وحدت میں کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہے جس کا ہم ابتدا میں ذکر کر چکے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ یہ جغرافیائی وحدت خود اتنی وسیع ہے کہ اس کے دامن میں بڑا جغرافیائی تنوع سمٹا ہوا ہے۔ شمال کے پہاڑ، سرد، سربلند، جہاں کے رہنے والے گورے چٹے، پھر عظیم دریاؤں سے سینچے جانے والے میدان، پھر کوہ وندھیاچل کے سلسلے، دکنی سطح مرتفع اور سواحلی علاقے اور ان کے دامن میں بسنے والے گندمی، سانولے اور کالے رنگوں والے لوگ ایک رنگارنگ وحدت کا تصوّر پیش کرتے ہیں۔ پھر ان میں کئی نسلوں کے لوگ گھل مِل گئے ہیں۔ ایک خود ہندوستان کے اصلی باشندے ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں بھی موہن جو داڑو اور ہڑپا کی تہذیبوں کے جو نشانات ملے ہیں اُن سے پتہ چلتا ہے کہ ان ابتدائی تہذیبوں کے معماروں میں کم از کم تین نسلوں کے لوگ ہیں۔ یعنی پروٹو آسٹرلائڈ، بحیرۂ روم کے علاقوں میں بسنے والی نسل اور الپنائڈ۔ منگول نسل کے بھی کچھ اثرات ملے ہیں اور خیال ہے کہ یہ نسل ہمالیہ کی طرف سے آئی ہے۔ غرض آریوں کی آمد سے پہلے بھی یہاں ایک مخلوط نسل تھی۔ اسی کی وارث دراوڑ نسل ہوئی جو خود بھی ایک مخلوط نسل ہے اور اس کے بعد آریہ آئے۔ پھر اہلِ فارس، یونانی، افغانی،

---

[1] The making of the Indian Nation (ص ۴) از بی، جی گوکھلے

مغل، تُرک اور یُورپی آتے اور ملتے جُلتے رہے اور ہندوستان کی کہانی دوسرے ملکوں بلکہ براعظموں کی کہانی سے مختلف نہیں ہے۔ وہاں بھی خالص نسل کی سی کوئی چیز نہیں ہے۔ ذات پات کی وجہ سے نسلی امتیازات کسی حد تک باقی ضرور ہے لیکن ذات پات کی دیواریں بھی اٹوٹ یا آہنی دیواریں نہیں تھیں۔ ان میں بھی شکست و ریخت اور لیس پوت کا عمل برابر جاری تھا۔ جس طرح نسلی اعتبار سے ہمارا قومی وجود ہم آہنگی اور اختلاط کا ایک نقشہ پیش کرتا ہے اُسی طرح تہذیب کا پس منظر بھی ان کا الگ ہے۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب کی پیداواروں کا شاہی خاندانوں کے وجود میں آنے سے پہلے کے مصر میں پایا جانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصر سے ہندوستان تک تہذیبی لین دین کا سلسلہ جاری تھا۔ پھر آریہ آئے۔ یہ لوگ عام خیال کے مطابق جنوبی روس سے ہندوستان آئے۔ یہ وہ وقت ہے جب کہ ایک ہی تہذیب دو دھاروں میں بنٹ کر مشرق و مغرب کی طرف چلی آئی۔ مشرقی کاروان ایران سے ہوتا ہوا ہندوستان پہنچا اور اپنے ساتھ جو زبان لایا، وہی جدید ایرانی فارسی کی ماں کی بہن بھی ہے۔ پانچویں چھٹی صدی قبل مسیح میں دارا کی حکومت سندھ کے علاقے تک پھیل گئیں اور نئے ایرانی اثرات آئے۔ پھر دارا کی حکومت کو یونان کے سکندرِ اعظم نے تاراج کر دیا اور اس کی فوجوں کے ساتھ بہت سے یونانی اثرات ہندوستان میں بھی پہنچ گئے۔ بعد میں شاک اور کشان بھی آئے۔ سلطنتوں کے بانی ہوئے اور ہندوستان کی عظیم قومی سمندر کی سطح پر اُن گنت لہروں میں ایک لہر کی لمحہ بھر کے لئے اُبھرے۔ مگر پھر ان کا بھی وہی حشر ہوا جو ہر قطرے کا سمندر میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ ساری ثقافتی حرکت یک طرفہ نہیں تھی۔ گوتم بدھ کے پیرووُں نے پاس پڑوس کے ملکوں ہی میں نہیں بلکہ دُور دُور تک ہندوستانی علم و ثقافت کا پیغام پھیلایا۔ چندر گپت موریہ کا جھنڈا کابل، قندھار اور ہرات پر لہرایا۔ اور اسی چندر گپت کے زمانے ہندوستان شمال سے میسور تک ایک ہی شاہی جھنڈے کے تلے آگیا۔ اور پھر اسی موریہ خاندان سے اشوکِ اعظم اُٹھا جو الوہیت، حسن اور صداقت کا سب سے بڑا علم بردار تھا اور جس کے نزدیک تہذیب کا عالمی اور آفاقی تصور ہی سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا۔ جس کے ستون اُس کی ہندوستان گیر سلطنت پر نہ صرف اُس کی عظمت بلکہ ہندوستانی قومیت کی وحدت کا افسانہ بھی سُنا رہے ہیں۔

جن مورخین نے علاقائی وحدتوں کا ذکر کیا ہے وہ یہ بھُول جاتے ہیں کہ چندر گپت موریہ ہو یا اشوک، اکبر ہو یا اورنگ زیب، ہندوستان جیسے وسیع ملک کی وحدت کو جان دار بنائے رکھنے کے لئے ایک طاقتور مرکز ضروری ہے۔ جب مرکزی طاقت کمزور پڑتی ہے تو علاقوں میں سیاسی منصوبہ بندیاں شروع ہو جاتی

ہیں اور اس سیاسی وحدت کو نقصان پہنچتا ہے، لیکن قومیت صرف ریاست وسیاست ہی سے تو وابستہ نہیں ہے۔ جب سیاسی مرکزیت کی دیوار میں دراڑیں پڑ جاتی ہیں اُس وقت بھی ثقافتی السانی اور جغرافیائی وحدت اس پُوری قوم کو ایک رشتے میں باندھے رہتی ہے اور استحکام و وحدت کے حصول کے لئے کوشش جاری رہتی ہے۔ یہاں تک وہ وحدت سیاسی سطح پر بھی پھر حاصل ہو جاتی ہے۔ شخصی حکومتوں کے عہد میں یہ صورت ناگزیر تھی۔ اگر مضبوط اور متحرک شخصیت کے ہاتھوں میں اقتدار رہتا تھا تو وہ اتنے بڑے مرکز کو سنبھالے رہتا تھا۔ اگر اُس کا وارث کمزور یا نالائق نکلتا اور وہ اس عظیم بوجھ کو سنبھالنے کی صلاحیت سے عاری ہوتا تو مرکز کا شیرازہ بکھرنے لگتا۔ لیکن یہ انتشار محض سیاسی اور ریاستی تھا۔ قومی زندگی کی وحدت اب بھی برقرار رہی۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی ممکن ہی نہ ہوتی۔ بہادر شاہ ظفر انگریزوں کا پنشن خوار اور سیاسی اقتدار سے بالکل ہی محروم ہو چکا تھا۔ لیکن قومی وحدت کے نام پر اسی ناکام بادشاہ کے پرچم کے نیچے ایک پُوری قوم جمع ہو گئی۔ علاقوں، زبانوں اور مذہبوں کی تقسیم ہوا میں بکھر گئی۔ غریب اور امیر کی تفریق جاتی رہی ——— ہندوستان ——— ایک متحدہ قوم کی آزادی کا سوال آنکھوں کے سامنے، دلوں میں اور زبانوں پر تھا۔

ہماری یہ وحدتِ قومی جہاں جغرافیائی عناصر سے مِل کر بنی ہے وہاں لسانی وحدت کو بھی اس میں بڑا دخل ہے۔ ہمارے وسیع و عریض ملک میں لسانی وحدت اُن معنوں میں نہیں ہو سکتی جس معنیٰ میں کسی چھوٹے سے ملک میں ہوتی ہے۔ اتنے عظیم الشان مُلک میں مختلف زبانوں کا بولا جانا ناگزیر ہے۔ بولیاں تو اور بھی چھوٹے چھوٹے علاقوں میں بدل جاتی ہیں۔ لیکن یہ جتنی بھی زبانیں ہیں وہ ہند آریائی گروہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ دردی گروہ کی صرف دو زبانیں شمال میں ہیں لیکن وہ بھی اس اصل سے زیادہ دُور نہیں ہیں۔ لیکن وحدت اصل کے علاوہ زبانوں کے ادبی اور علمی مزاج میں اتحاد اس سے زیادہ اہم ہے۔ یہ وحدت ہند کی تمام زبانوں کو سنسکرت کے ذریعے حاصل ہوئی ہے۔ سنسکرت کا اثر اتنا جاری وساری ہے کہ شمال سے جنوب تک اور مشرق سے مغرب تک کوئی بھی زبان ایسی نہیں ہے جو سنسکرت کے علمی سرچشموں سے سیراب نہ ہوئی ہو۔ علوم و فنون کے تمام خزانے سنسکرت ہی سے ملے اور دسویں گیارہویں صدی عیسوی میں جب موجودہ ہندوستانی زبانیں اُبھرنے لگیں اور سنسکرت کی ترقی رُک سی گئی اُس وقت بھی سنسکرت ادب ہی سرچشمۂ ہدایت بنا رہا۔ اسالیب اور معانی و بیان ہی نہیں بلکہ سارے طرزِ فکر پر سنسکرت کی گہری چھاپ ہے۔ اس کے بعد فارسی سرکاری زبان بنی۔ یہ زبان ہندی عوام کی کبھی نہیں تھی، لیکن سرکار دربار

میں دخیل ہونے کی وجہ سے بہت جلد اعلیٰ طبقوں میں رائج ہو گئی۔ تعلیم بہت محدود تھی اور تعلیم یافتہ لوگ علی العموم فارسی سے تھوڑی بہت شناسائی رکھنے لگے۔ اس لئے فارسی اثرات بھی ہندوستانی زبانوں میں دھیرے دھیرے پیوست ہونے لگے۔ بنگالی، مراہٹی، گجراتی ہو یا تامل اور ملایم، چھان بین کی جائے تو اس غیر ملکی زبان کے اثرات وہاں بھی نظر آئیں گے۔ بالخصوص قصبوں اور شہروں میں جہاں تجارتی، سیاسی اور اقتصادی مقاصد سے مختلف طبقوں اور علاقوں کا میل جول ہوتا تھا، یہ اثرات زیادہ نمایاں تھے۔ زبان کی تشکیل و تعمیر میں قصباتی اور شہری زندگی کا کافی ہاتھ ہے۔ اس لئے زبان پر علی العموم یہ اثرات نظر آنے لگے۔ اِن دو دھاروں کے سنگم سے وہ ایک نئی ادبی زبان نکلی جسے ہندی یا ہندوستانی کہہ سکتے ہیں۔ اور خود اُردو زبان بھی، جس کا ایک رُوپ ہے۔ بدقسمتی سے ابھی تک اُردو پر سنسکرت اور دیگر مقامی زبانوں کے اثرات اور موجودہ ہندوستانی زبانوں پر فارسی وغیرہ کے اثرات کا کھُل کر اور تفصیل سے جائزہ نہیں لیا گیا ہے۔ ورنہ یہ بات واضح ہو جاتی کہ لسانی اختلافات کے باوجود کس طرح ادب و شعر کی دُنیاؤں میں بھی مشترک اقدار اور مشترک محرکات کام کرتے رہے ہیں۔ پچھلی تین صدیوں سے ہماری تمام زبانیں انگریزی اور دوسری یورپی زبانوں سے قریب آئیں اور یہ بیرونی اور خارجی اثرات بھی سبھی زبانوں پر داخل ہوئے اور نظم اور نثر کے عام اسالیب کو بدلنے میں اہم کردار ادا کرتے رہے اور آج بھی کر رہے ہیں۔ غرض زبانوں کے قواعد اور کسی حد تک لغت کے مختلف ہوتے ہوئے بھی ہندوستانی زبانوں کی کثرت میں وحدت کے وہی جلوے نظر آ رہے ہیں جو ہندوستانی زندگی کے دوسرے شعبوں میں۔ سنسکرت، فارسی، عربی، انگریزی کے یہ اثرات (بالخصوص سنسکرت کا پیکری اور تصوراتی اثر) زبان کے معاملے میں بھی ہمارے قومی مزاج کی تشکیل میں ایک اہم عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

قوم کی تشکیل میں تاریخ کے اشتراک کو بھی بڑا دخل ہے۔ تاریخ کا اشتراک ایک اجتماعی عمل ہے۔ تاریخ صرف بادشاہوں یا حکمران خاندانوں کے عروج و زوال کی داستان نہیں ہے بلکہ انسانوں کے تہذیبی عمل، اجتماعی حرکت اور سماجی ارتقا کی داستان ہے جس پر جغرافیائی حالات اور اقتصادی عوامل کا براہِ راست اثر پڑتا رہتا ہے۔ جغرافیائی عناصر نے ہندوستان کے سماجی اور اقتصادی حالات میں بھی تنوع کے باوجود یک رنگی پیدا کر دی ہے۔ ممالک متحدہ امریکہ تو صرف دو ڈھائی سو سال پرانی تاریخ اشتراک لے کر ایک مستقل قوم ہوا ہے تو یہاں ہندوستان میں کم از کم ایک ہزار برس سے مختلف جماعتیں، یہاں کے مستقل باشندے، باہر سے آنے والے اور یہیں رہ جانے والے، مختلف زبانیں بولنے والے اور مختلف

مذاہب کی پیروی کرنے والے ہر سیاسی آتار چڑھاؤ سے یکساں طور پر متاثر ہوئے ہیں۔ اگر مغلوں کے آخری زمانے میں کسانوں کی حالت خراب ہوئی تو اُس سے سبھی علاقے، سبھی مذاہب کے ماننے والے کسان یکساں طور پر متاثر ہوئے۔ امرا اور رؤسا کی حالت بھی بگڑی تو یکساں بگڑی۔ علوم پر زوال آیا تو سبھی علوم لپیٹ میں آ گئے، صنعتیں تباہ ہوئیں تو رنگ و نسل کی قید باقی نہ رہی۔ جب مرکزی حکومت مضبوط و استوار ہوئی اور امن و امان قائم ہوا تو سب فیض یاب اور خوش و خرم ہوئے۔ جب طوائف الملوکی پھیلی تو ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی سبھی پریشان ہوئے۔ غرض صرف ایک ہزار سال سے نہیں بلکہ اس سے پہلے سے بھی پورے مُلک کے رہنے والے تاریخ کے ہر اہم موڑ پر رنج و راحت میں ایک دوسرے کے برابر کے شریک رہے ہیں۔ اور ایک مشترک تاریخ کے وارث ہیں۔ بالخصوص گزشتہ ڈھائی سَو سال میں جب انگریزوں نے پورے ملک کو اپنے استحصالی چنگل میں دبوچ لیا تھا، محرومی اور غلامی کے شدید احساس نے قومی تحریک کی ایک شان دار تاریخ تیار کی۔ جس میں ہر ایک ہندوستانی نے تاریخ کی اس نا انصافی کے خلاف متحد ہو کر جد و جہد کی اور آزادی حاصل کی۔ پٹھان، مغل، ترک، ایرانی، شاک، ہن، یونانی، ہماری تاریخی بساط پر مہروں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ جب وہ ہندوستان میں آ گئے تو ہماری مشترک تاریخ کے دھارے میں اُسی طرح سما گئے جیسے آریہ اور دراوڑ قومیں۔ اس کا منظر دیکھنا ہو تو ہندوستان کے لاکھوں دیہاتوں میں مزدوروں کی بستیوں میں قریب سے دیکھا جا سکتا ہے۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں جماعتی اختلافات بھی رہے ہیں اور ان سے بالکل ہی قطع نظر کر لینا تاریخ کے ساتھ غداری ہوگی، لیکن اس میں بھی شک نہیں ہے کہ یہ جماعتی اختلافات ایک بہت ہی محدود اور مختصر سے طبقے تک وابستہ رہے ہیں۔ عوام کی سطح پر ان اختلافات نے تاریخی اعتبار سے کوئی بہت ہی گہرا یا نہ مٹنے والا اثر نہیں چھوڑا ہے۔ اور آج بھی جب کہ دو قومی نظریہ کے ماننے والوں اور دوسرے افتراق پسند گروہوں کی طرف سے اختلافات کو ہوا دینے کی غیر معمولی کوشش کی جا رہی ہے، ہمارے دِلوں کا گہرا اتحاد، ہماری زندگیوں کی صدیوں پرانی ہم آہنگی اختلافات پر غالب آ جاتی ہے اور ہمارے بنیادی قومی اتحاد کو اُبھار دیتی ہے۔ اس کے دو اہم ثبوت ہم نے ماضی قریب میں بھی دیکھے۔ چین نے لداخ میں اور پاکستان نے کشمیر میں یہ سمجھ کر حملہ کیا تھا کہ مذہب یا نسل متحدہ ہندوستانی قومیت کے تصوّر پر غالب آ جائے گی۔ لیکن ان دونوں ملکوں کو ہماری متحدہ قومیت نے جو جواب دیا ہے وہ ان جارحوں کو زندگی بھر یاد رہے گا۔ بدھ مت کے ماننے والوں اور اسلام کا نام لینے والوں نے نہ صرف لداخ اور

کشمیر میں، بلکہ ہندوستان کے کونے کونے میں دشمن کا ڈٹ کر اتحاد سے مقابلہ کیا کہ کسی ملک کی تاریخ کے لئے باعثِ فخر ہو سکتا ہے۔ کیا یہ جذبہ تاریخی مقاصد کے اتحاد کے تصوّر کے بغیر پیدا ہو سکتا تھا ؟

ہمارا یہ تاریخی اتحاد، ہمارے اقتصادی اشتراک کا بھی پیدا کردہ ہے اور اقتصادی حالات کا ہماری مشترکہ قومیت کی تشکیل میں کچھ کم اہم رول نہیں رہا ہے۔ ہماری اقتصادی بُنیادیں ایسی ہیں کہ اگر ہم اپنے ذرائع و وسائل کا معقول انتظام کریں اور انہیں پوری طرح بروئے کار لائیں تو ہم ہر اعتبار سے خود کفیل ہو سکتے ہیں۔ جن چیزوں کو حاصل کرنے کے لئے لوگ دوسرے ملکوں پر یلغار کرتے رہے ہیں، اور باہمی جنگ و جدل میں مبتلا ہوئے ہیں وہ ہندوستان میں فطرت نے خود جمع کر دی ہیں۔ کچّا مال، معدنیات، کوئلہ، لوہا، نقل و حمل کی آسانیاں، دُور دُور تک بکھرے ہوئے سواحل، جو مشرق و مغرب دونوں سے روابط برقرار رکھنے اور بڑھانے میں مددگار ہو سکتے ہیں، ہمارے یہاں سب موجود ہیں۔ اسی لئے باہر کے ملکوں نے ہندوستان کو ہمیشہ "سونے کی چڑیا" سمجھا جس کو لوٹ لے جانا ہی ان کا مقصد تھا — بدقسمتی سے برطانوی سامراج نے ہندوستان کی اقتصادی ترقی کی رفتار بالکل ہی روک دی تھی اور یہاں کے اقتصادی ڈھانچے کو درہم و برہم کرنے میں کوئی کور کسر اُٹھا نہ رکھی تھی، لیکن زبوں حالی میں، اقتصادی دُکھ درد میں بھی ہم ایک تھے اور اب جب کہ مختلف پانچ سالہ پلانوں کے ماتحت ہم ہمہ گیر ترقی کی عملی تدبیریں کر رہے ہیں، اب بھی ایک ہیں بلکہ پہلے سے بھی زیادہ متحد ہیں۔ ہم میں سے ہر ایک یہ سمجھتا ہے کہ ہماری ترقی ایک ساتھ مِل کر بڑھنے میں ہی ہے۔

جہاں اتنی اتحادی قوتیں ایک ساتھ کام کر رہی ہوں، وہاں تہذیبی یگانگت بھی آ ہی جاتی ہے۔ زبان اور ادب کی بات ہم پہلے کر چکے ہیں، دوسرے فنونِ لطیفہ میں بھی صورت حال یہی ہے۔ کیا رقص، کیا موسیقی، کیا مصوّری، کیا فنِ تعمیر، اسی ہم آہنگی اور اتحاد کی کارفرمائی ہے۔ عوامی رقص ہو یا شاستریہ رقص، لوک سنگیت ہو یا شاستریہ سنگیت، راجپوت قلم ہو یا مغل قلم یا خطاطی، فوٹوگرافی، تھیٹر اور فلم کی دُنیا ہو، ہر دِل یکساں دھڑکتا ہے۔ ہر ذہن پر یکساں وجد طاری ہوتا ہے —— یعنی قومی پیمانے پر —— انفرادی اختلافاتِ ذوق تو رہتے ہی ہیں۔ مذہب کے معاملے میں، رسم و رواج کے معاملے میں، اخلاقی اقدار کے معاملے میں، اختلافات سے زیادہ ہم آہنگی حیرت خیز ہے۔ رہن سہن، مرنا جینا، شادی، غمی، تصوّف اور ویدانت کے ملتے ہوئے دھارے، حسن و صداقت کے یکساں معیار، خیر و شر کا ایک تصوّر ضمنی نہیں ہے بلکہ بُنیادی ہے اور بجائے خود ایک مستقل مضمون کا طالب ہے۔

غرض ان عناصر سے ہندوستانی قوم کی تشکیل ہوئی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اختلافات نہیں ہیں اور کسی قوم میں نہیں ہوتے۔ رنگ و نسل و مذہب و زبان کے اختلافات بہت سے علاقوں اور ملکوں میں ہیں۔ وہاں بھی جھگڑے ہوتے ہیں، وقتی کدورتیں ہوتی ہیں۔ وہاں بھی اونچ نیچ کی تفریق ہے، لیکن جس معاملے میں ہمارا ملک اپنی وحدت کو دوسرے ملکوں کے سامنے مثال کے طور پر پیش کرسکتا ہے۔ وہ ہمارے اتحاد کی شان دار تاریخ ہے۔ اس تاریخ کی تعمیر میں ہمارے اس نقطۂ نظر کو بڑا دخل رہا ہے کہ ہر کثرت میں ایک وحدت بھی چھپی ہوئی ہے۔ ہماری قومی تاریخ قوسِ قزح کی وحدت کا تصوّر رکھتی ہے۔ کنول کی پنکھڑیوں سے مل کر حسین شکل کا تصوّر رکھتی ہے، سنگم کا تصوّر رکھتی ہے۔ صُلح و آشتی، سچائی اور محبّت کی بنیادوں پر یہ قومی عمارت کھڑی ہوئی ہے۔ اتنے بڑے اور وسیع و عریض ملک میں بے جان یک رنگی کی تلاش بے سود ہے۔ ہماری جان دار قومی یک رنگی میں بڑی رنگا رنگی ہے مگر دھنش کی طرح ہم آہنگ، ستار سے نکلتے ہوئے نغمے کی طرح ہم آہنگ، اور اس حقیقت کو پیش رکھنا چاہیئے۔ ہمارے ملک کے آئین نے اس کو تسلیم کیا ہے اور ہماری سیکولر حکومت نے جو سوشلسٹ طرز کا نظام ہم کو دیا ہے اُس سے اس ہم آہنگی کو اور بھی تقویت ملے گی اور ہماری یہ جان دار متحدہ قومیت پھلتی پھولتی رہیگی۔

جموں و کشمیر کے ادیبوں کی ہندی تخلیقات کے دو نمائندہ انتخابات

گدیانجلی اور پدیانجلی

جن میں ریاستی ادیبوں کے نام سے نکلی ہوئی ہندی کے منظوم اور نثری ادب کی نمائندہ نگارشات جمع کی گئی ہیں۔

تفصیلات کے لئے اکادمی کی طرف رجوع کریں!

ایس، ایل سادھو

کشمیر کا ریشی مسلک تہذیبوں کا سنگم

ایک انگریز مصنف نے دیش بھگتی کے جذبے سے لکھا ہے کہ جب وہ بیرونی ممالک سے لوٹ آیا، تو ڈاور کی کھریا ڈھلوانوں پر نظر پڑتے ہی فرطِ مسرت سے اس کا دم رُک گیا۔ اگر اہلِ کشمیر کے دِل میں بھی ہر مکھ، کولاہی اور نانگا پربت کی برف پوش چوٹیوں، ڈل، کوثر ناگ اور گنگ بل کے زرِ بل چشموں، گلمرگ، لولاب اور پہلگام کی وادیوں پر نظر پڑنے کے بعد اسی قسم کا تاثر پیدا ہو جائے تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں۔ کشمیر کے رہنے والے بجا طور پر اونتی ورمن کی فلاحی ریاست اور بڈشاہ کے سنہری دور پر فخر کر سکتے ہیں۔ جس نے اس ملک کی صنعت و حرفت کو وسعت بخشی۔ فطرت کی یہ لاتعداد سحر کاریاں اور ماضی کی عظمتیں ایک سیاح کا دِل موہ لینے کے لئے کافی ہیں۔ ایک کشمیری کو قدرت کی یہ عنایتیں ہر وقت دست یاب ہیں جن سے وہ ایک حیات آمیز عمل کے لئے آب و رنگ لیتا رہتا ہے۔ کشمیر کو مؤرخوں نے "ریشہ وار" یعنی (رشیوں کا گلستان) کہا ہے جو رنگوں کی رُوح پرور آمیزش اور یادِ حق میں مست رشیوں کی مہک سے آباد ہے۔ اسی وجہ سے اہلِ کشمیر کو جنون کی حد تک اپنی سرزمین سے پیار ہے۔

ریشی کی اصطلاح سنسکرت سے لی گئی ہے۔ انگریزی میں (SEER) کا لفظ معانی کے اعتبار سے اس کے بہت قریب ہے۔ ہند کی قدیم تمدنی تاریخ میں یہ اصطلاح اُن لوگوں کے لئے استعمال کی گئی ہے جو خلوت نشین ہو کر باقاعدگی سے استغراق اور محویت کے عالم کو اپناتے تھے اور اس طرح سے اپنی ذات کو ماحول میں ذعم کرنے کی کوششوں میں منہمک ہوتے تھے۔ شدید اخلاقی اور ذہنی تعلیم کے طفیل ان میں سے بہت سے لوگوں کو بالغ نظری اور عمیق ادراک کی دولت نصیب ہوئی جس کو "انا" پر ان کے ایسے قابو سے تعبیر کیا گیا جس کی مدد سے پردۂ افلاک میں چھپے ہوئے اُن تغیرات کا عکس اُن کے

آئینہ ادراک پر ہوتا تھا، جو تغیرات اُن کے عام ہم عصروں کی نگاہوں سے اوجھل تھے۔ علاوہ ازیں اُن کو کچھ مافوق البشر قوتیں بھی حاصل ہوتیں جن کی وجہ سے لوگ ان کی طرف راغب ہوتے گئے۔ مغرب میں اس تصور سے بہت سے لوگ واقف تھے۔ چنانچہ ورڈس ورتھ نے طفلِ معصوم کی ان الفاظ میں مدح سرائی کی ہے:-

"Mighty Prophet, Seer blest
On whom those truths do rest
Which we are toiling all our lives to find.

ہند اور دوسرے ممالک میں بلاشبہ ریشی موجود تھے۔ کشمیر میں انہوں نے حقیقت کو پانے کے لئے ایک وجدانی راہ تلاش کی اور اس کی اشاعت پوری تندو مدسے کرتے رہے۔ کلہن نے اپنی مشہور تاریخ میں ایسے کئی شاہزادوں اور امرا کی داستانیں بیان کی ہیں جو راج پاٹ تیاگ کر، تندک شترا ہیں عالمِ رنگ و بُو سے بے نیاز ہو کر جی لئے۔

II

بعض مورخوں کا خیال ہے کہ آٹھویں صدی بعد مسیح میں بہت سے مسلمان فوجی کشمیر آکر آباد ہوئے۔ لیکن مطلعِ کشمیر پر اسلام کا تارا اُس وقت طلوع ہوا جب کشمیر کا غاصب بودھ حکمران رینچن، بُلبل شاہ رح کے دائرہ اثر میں شامل ہو کر مسلمان ہو گیا۔ ہندوؤں کی ایک بھاری تعداد بھی اپنے بادشاہ کے نئے عقیدے پر ایمان لے آئی اور اس طرح سے اسلام اور ہندومت ایک دوسرے پر نمایاں طور پر اثر انداز ہوئے۔ تاریخ کے قدیم ادوار میں مسلمان اہلِ تقویٰ کا ذکر ملتا ہے جو بعد میں ریشی کہلائے۔ سادگی ان کے معمول کا حصہ تھی اور سچائی کی تلاش ان کی زندگی کا مقصد ــــ درحقیقت ان کی زندگی اور مقاصد، اُن بودھ اور ہندو بزرگوں سے گہری مماثلت رکھتی تھی جن کو ریشیوں کے ہی نام سے یاد کیا جاتا تھا۔

مسلمانوں کے قدیم ترین مقتدر ریشی، دلنہ کھ ولنگند واڑہ کے ذکر ریشی، ریشہ وانی صفاپور کے میران ریشی، اور روموشہ کے رُمہ ریشی تھے۔ موخر الذکر کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ کافی طویل زندگی گذار کر ربّ کو پیارے ہوئے۔ اسی وجہ سے کشمیر میں اب بھی عزیزوں کو دُعا دی جاتی ہے۔ "گژھ ژینہ لگنے رُمہ ریشُن آے" (تمہاری عمر رُمہ ریشی کی طرح دراز ہو) مستقل بالذات کے ساتھ تلازم خیالات رکھنے والوں کو مسلمان ریشی کی اصطلاح متناقضانہ نظر آتی ہے۔ لیکن اس بات میں تضاد کی کوئی گنجائش نہیں کہ ریشیوں کا یہ لامتناہی سلسلہ، جو صدیوں تک کشمیر میں آباد رہا ہے! ہندو اور مسلمان دونوں کی نظروں

میں یکساں عزت اور احترام کا مالک رہا۔ حق تو یہ ہے کہ ہندوؤں نے اکثر بہت سے مسلمان رشیوں کے ہندو ہونے کا دعویٰ کیا اور اسی طرح عام طور پر مسلمان بہت سے ہندو رشیوں کے مسلمان ہونے کے دعویٰ پر بحث چھیڑتے رہے، اس حد تک کہ شیخ نورالدین ولی رحمۃ جیسے عظیم ریشی کو اب بھی نُندہ ریشی کے نام سے پکارا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ درحقیقت ایک ہندو برہمن تھے اور محض غلطی کی بنا پر مسلمان کہلائے جاتے ہیں۔ اسی طرح دیگر خلوت نشین اور تارک الدنیا بزرگوں مثلاً للہ ایشوری، بتہ مالو، کرشن پیرا اور ریشی پیر کے بارے میں لے دے ہوتی رہی ہے۔ کشمیر کے ہندو اور مسلمان رشیوں کے بارے میں جو چیز متناقض نظر آتی ہے، درحقیقت یہ وہ راہ ہے جو حق، عرفان یا سچائی کی طرف براہِ راست ادراک کی وساطت سے آدمی کی رہنمائی کرتی ہے۔ اس راہ میں فرقے اور عقیدے کا کٹرپن، انسان کی عارفانہ منزل کو مسدود نہیں کرتا۔ اور یہی وہ عظیم تصوّر ہے جو وادیٔ کشمیر کے لوگوں کو ممتاز بناتا ہے۔ ایک طرف بیرونی ملکوں کے لوگ کشمیر کی اس عارفانہ انسان پرستی کو دیکھ کر حیران بھی ہوئے ہیں اور انہوں نے انسانوں کو دوئی اور تفریق سے نجات دلانے والے اس عظیم فلسفے کے لئے کشمیریوں کی عظمتِ کہنہ کی داد بھی دی ہے۔ تو دوسری طرف کشمیر کے شاعر اور دانشور مذہبی امتیاز اور رنگ و نسل سے بالاتر اپنی عظیم روایات سے اثر قبول کرتے رہے ہیں۔ شیخ یعقوب صرفی نے انہیں عظیم روایات سے متاثر ہو کر کہا ہے :-

O, Sarfi, as on every side a ray
Has fallen from his face to light the night
Impossible it is for you to say
That Som Nath has not the Kaba's light.

حبیب اللہ نوشہری، جو شیو کو سورج سے تعبیر کرتے تھے، جابجا اس خیال کا اظہار کرتے ہیں:

O love let us go to the festival
As the manifested he came
The shining forth of the mystery
As man and Mohamed his name.
Whoever his true inner self discovers

اور

with drunken bliss and rapture overflows!
He, Jars and Jars of Joyous wine uncovers
And Musalman from Hindu no more knows.

عزیز درویش نے دعویٰ کیا ہے کہ "ہندو اور مسلمان کی تفریق محض فضول ہے، سب ایک ہیں۔"
ماسٹر زندہ کول گویا ہیں:۔

Of God the heart bears many diffirent things
yet saw within that garden only man,
the formless Came to name and form.

سوچھ کرال اپنے مخصوص انداز میں انسانی وحدت اور بھائی چارے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

اکھ ژِہ تہٕ بیٚیہٕ بہٕ گُنزرِ مبا ہمبایہٕ چھےٚ بھائے

احمد بٹہ واری اسی لے کو اپناتے ہوئے کہتے ہیں ؎

گو منصور فنا، وینٚدان ہیٚوہ ہیٚند مسلمانو
اَنا پرٔنس ترٕ منغ، چھِہٕ گُدران ژھایہٕ روزانو
کس ونہٕ دُشمن، کس وَنہٕ دوست لِچھ پردہ ذا اُلبتہ یار ہمہ اوست

عبدالاحد آزاد اپنی نظم "وتستا" میں بھائی چارے کی تعلیم ان لفظوں میں دیتے ہیں:۔

دوٕ گنیارن ماڈرِ کائٕژرِیے ہیٚچھہ ناوتکھ گُنزرِ ک سوز
یِم ترٕ گژھہ ہن تارہ ترٔ ترٔیے سوندری بوزمیا یٔ نِ زار

اس حقیقت کی اہمیّت نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ خانقاہ شاہِ ہمدان رح کے پہلو میں مہاکالی کا مندر اب بھی اپنی آن بان کے ساتھ موجود ہے اور حضرت شیخ حمزہ مخدوم رح کی خانقاہ ہاری پربت کی اُس پہاڑی پر واقع ہے جو مہاکالی دیوی کی وجہ سے بھی کافی مشہور ہے۔

III

They (the holy fathers) renounced all richs, dignities, honours, friends and Kinsfolk, they desired to have nothing.

which appertained to the world; they scarce took the necassaries of life; they grudged even the necassary care of body.

Therefore they were poor in earthly things but very rich in grace and virtues.
outwarly they were destitute, but inwarly they were refreshed with grance and divine consolation."

(Thomas'a Kempis 1379–1471 A.D)

مساوات، آپسی بھائی چارے اور محبت کے اس جذبے کو مسلمان رشیوں کی کاوشوں سے تقویت ملتی رہی۔ وہ اپنے غیر مسلم پیرو رشیوں کی روایات کے علم بردار رہے۔ کئی معاملات میں انہوں نے تمام عقائد اور مذاہب کا احترام کرکے اپنے پیروؤں سے بھی زیادہ اچھے کارنامے انجام دئے اور محبت کے اس عظیم اور ابدی جذبے کو ہر گام پر جگاتے رہے جس میں مذہب اور عقائد کی بنیاد پر تفریق اور دوئی کا نام و نشان موجود نہ تھا۔ یہی وہ جذبہ، روایت اور انسانی قدر ہے جسے عام طور پر رشی مت سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ایک ایسے قاری کے لئے، جس نے وادی کے اس ماحول سے کچھ اخذ نہ کیا ہو، جس ماحول میں رشی مت پروان چڑھا ہے، چند لفظوں میں اس کی تفصیل بیان کرنا ممکن نہ ہوگا۔ البتہ کچھ نمایاں باتیں بیان کی جا سکتی ہیں۔

رشی، گوشۂ تنہائی میں وقت گزارتے۔ وہ غاروں اور بند کمروں میں پوری پابندی اور مستعدی سے رہا کرتے تھے۔ چنانچہ آج بھی لوگ بڑے فخر اور عقیدت سے اُن پہاڑی غاروں اور گپھاؤں کا تذکرہ کرتے ہیں جو کئی رشیوں کے ناموں سے وابستہ ہیں۔ میں پہلے بھی ذلکر رشی کا ذکر کر چکا ہوں، جن کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ دآندک ون میں رہا کرتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ "دآندک ون" وہی "دند کارنیا" ہے جس کا ذکر رامائن میں کیا گیا ہے۔ وہ مقامات، جو ان عظیم المرتبت رشیوں کی یاد سے وابستہ ہیں، ایسے دور دراز اور دشوار گزار علاقوں میں واقع ہیں جہاں تک انسان کی رسائی بآسانی نہیں ہو پاتی۔ ان مقامات پر سرکردہ رشیوں کے نام سے خانقاہیں تعمیر ہوتی ہیں اور مدتوں سے عقیدت مند اپنی عقیدت اور احترام کے پھول نچھاور کرنے کے لئے وہاں جاتے رہتے ہیں۔ اس ضمن میں درگاہ بابا پیام الدین ریشی واقع ٹنگمرگ، بابا شکور الدین، جن کی خانقاہ وٹلب کے نزدیک جھیل وُلر کے کنارے ایک اونچی پہاڑی

کے سرے پر آباد ہے۔ خانقاہ بابا زین الدین واقع عیش مقام اور خانقاہ حضرت شیخ نورالدین ولی رح واقع چرار شریف کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا۔ ان دُور افتادہ اور الگ تھلگ مقامات کو دیکھ کر یہ اندازہ لگانا مشکل نہ ہوگا کہ ان میں رہنے والے کس رُوحانی اور جسمانی قوت کے مالک ہوں گے۔ اور پھر ان رُوح پرور مقامات سے حق کو پہچاننا بھی کتنا آسان ہے۔ اس میں کوئی مبالغہ نہیں ؎

کوہ و دریا و غروبِ آفتاب — من خدا را دیدم آنجا بے حجاب

یا

And I have felt,
A presence that disturbs me with the joy
of elevated thoughts; a sense sublime of some-
thing far more deeply interfused,
whose dewelling is the light of setting suns,
And the round ocean, and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man.

ہماری نسل کے پہلے چالیس برسوں کی بات ہے جب بعض تنگ ظرفوں نے فرقہ دارانہ تمیز کا معیار یہ ٹھہرایا کہ "ہندو گائے کی پرستش کرتے ہیں اور ہم اُسے کھاتے ہیں۔ اگر گائے کا گوشت کھانے سے مسلمان کسی خصوصیت یا امتیاز کا مالک بن جاتا ہے تو پھر کشمیر کے مسلمان رشیوں کو مسلمانوں کے زمرے سے خارج تصوّر کرنا پڑے گا۔ کیونکہ یہ رشی نہ صرف پھل پھول پر بسرا وقات کرتے تھے بلکہ کسی بھی جان دار کا گوشت کھانے سے بڑی شدّت سے احتراز بھی کیا کرتے تھے۔ جوں جوں شیخ نورالدین ولی رح کا رُوحانی شعور بالغ ہوتا گیا، وہ دُودھ، چاول اور سبزیاں کھانے سے قطعاً گریز کرنے لگے اور "دوپل ہاک" اور "ہند" جیسی بُوٹیوں سے اپنے نفس کو پالنے پر مکتفی رہے۔ دونوں بوٹیاں کڑوی ہوتی ہیں اور کھاتے ہی مُنہ کا ذائقہ بگاڑ دیتی ہیں۔ عام طور پر ریشیانِ کشمیر کھانے پینے کے معاملے میں حضرت شیخ رح کے ہی نقش قدم پر چلتے رہے اور ان ہی کی طرح مقررہ اوقات یعنی طلوعِ آفتاب سے پہلے اور غروبِ آفتاب کے بعد نفس کا مطالبہ پُورا کرنے کے لئے کچھ کھا لیا کرتے تھے۔ بتایا جاتا ہے کہ بعض اوقات رشی پانی کو راکھ میں گھول کر پی جاتے تھے اور اس طرح سے دُودھ سے پرہیز کرتے تھے۔ بودھ، ہندو اور جین اہنسا کے جس فلسفے کو

مانتے ہیں، وہ رشیوں کی پرہیزگاری اور تقویٰ سے ثانوی درجہ رکھتا ہے۔ کیونکہ رشیوں نے اپنے قول و فعل، عادات و اطوار، خیالات و تصورات، غرض اپنی ایک ایک سانس کو خدمتِ خلق کے لئے وقف کر دیا تھا۔ تاکہ وہ اپنی اَنا یا نفس کو ارتقائی عمل کی مدد سے آفاقی شعور میں بدل سکیں۔ دوسرے لفظوں میں وہ اپنی ذات اور خدا کے درمیان اپنے وجود کے احساس کو مٹانے کی سعی کرتے رہے۔

وہ ریشی، جو عالمِ نباتات و جمادات میں زندگی کے لئے احترام کے جذبات سے سرشار تھے۔ عقلِ سلیم اس بات کو ہرگز تسلیم نہیں کر سکتی کہ وہ دوسرے عقائد کو ماننے والے ساتھیوں کے جذبات مجروح کر کے کسی جانور کا گوشت کھانے پر مائل ہوتے، ایک دوسرے کے عقائد کے احترام کا اندازہ اس بات سے بھی بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ اس زمانے میں بھی بہت سے رشیوں کے احترام میں مختلف تیوہاروں پر مسلمان گوشت کھانے سے بڑی شدت سے احتراز کرتے ہیں۔ بتہ مالنہ صاحب کی زیارت، جو سری نگر کے ایک نواحی علاقے میں واقع ہے، ہر سال لاکھوں عقیدت مندوں کی دلچسپی کا مرکز بن جاتی ہے، مئی کے مہینے میں وہاں میلہ لگتا ہے اور مختلف مقامات سے زائرین اپنی عقیدت کی نذر لے کر وہاں چلے آتے ہیں۔ بتہ مالنہ میں چار دن تک میلہ لگتا ہے۔ ان چار دنوں کے لئے ہر شخص گوشت خوری ترک کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جو شخص اس قدیم روایت کو توڑنے کا مرتکب ہو، وہ یا تو جان سے ہاتھ دھو بیٹھے گا یا پھر اس کی جائداد آگ کی نذر ہو جائے گی۔ جہاں تک تجربے کا تعلق ہے، یہ باتیں قطعی طور پر بے بنیاد بھی نہیں ہیں۔ کشمیر میں کٹر اور راسخ العقیدہ مسلمانوں کی کمی نہیں۔ لیکن بتہ مالنہ صاحب کے میلے کے ایّام کے دوران گوشت خوری سے باز رہنے کی روایت کو توڑنے میں کوئی بھی کامیاب نہیں ہوا ہے۔ میلے کے دوران پنیر، انڈوں اور دالوں کا بازار کافی گرم رہتا ہے۔

ایک اور مثال بابا ہردے ریشی کی ہے جن کا میلہ سات روز تک لگا رہتا ہے۔ ان ایام میں (بھی) ویشنو غذا کھانے سے مکمل طور پر احتراز کیا جاتا ہے۔ ہردے ریشی کو اپنی مقبولیت کی وجہ سے لوگ "ریشہ مول" کہتے ہیں۔ ان کی زیارت اننت ناگ میں واقع ہے۔ ریشہ مول نے زندگی میں ایک بار گوشت کا مزا چکھا ہے، وہ بھی حضرت شیخ حمزہ مخدوم صاحب کے اصرار پر، اپنی مرضی سے نہیں۔ ایک اور ریشی بابا گنگ ریشی کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کو اپنی گائے قصائی کے ہاتھوں ایک خاص قسم کے نمک کے عوض فروخت کرتے دیکھا۔ انہوں نے گائے کے مالک کو ایسا کرنے سے روکا اور خود نمک نہ کھانے کا عہد کر لیا اور اس پر ساری عمر کاربند رہے۔

۱۱۷۰ بعد مسیح میں جب ٹامس بیکٹ کو شہید کردیا گیا تو اس کے قاتلوں کو یہ دیکھ کر انتہائی حیرت ہوئی کہ
اس نے راہبانہ لباس کے اندر، بالوں کی ایک اور پوشاک پہن رکھی تھی۔ دورِ متوسط کے صوفی اپنے بدن پہ اُونی
لباس پہنا کرتے تھے۔ کشمیر کے ریشی اُون کا ایک لمبا کرتا زیبِ تن کرتے تھے۔ اس کے باوجود انہیں یہ خیال
ستائے رہتا کہ یہ لباس، ان کے اور ان کے خالق کے درمیان ایک حجاب سے کچھ کم نہیں۔

Between the lover and the beloved there might be no veil,
thou thyself art thy own veil, Hafeez, - get out of
the way.[1]

یہ لوگ عام طور پر ننگے پاؤں چلنا پسند کرتے تھے اور بعض صورتوں میں لکڑی کی کھڑاؤں یا گھاس کا بنا ہوا
ایک چپل (پُلہور) پہنا کرتے تھے۔ سر پہ پگڑی یا گدڑی ہوا کرتی تھی۔ گوشہ نشینی کو سلکِ حیات بنانے کے
باوصف وہ برکتِ الٰہی سے تنِ تنہا فیض یاب نہیں ہوتے تھے۔ کئی تو ایسے تھے جن کی شادیاں ہوتی تھیں اور
اُن کے بچے بھی تھے۔ ان میں حضرت شیخ نورالدین ولیؒ اور بابا ریشی (بابا پیام الدین ریشی) بھی شامل تھے،
لیکن وہ اپنی ازدواجی زندگی کو اپنے اصلی مقصد میں حائل ہونے کا موقع نہ دیتے۔ حق تو یہ ہے کہ ازدواجی
زندگی نے اُن کی پرہیزگاری اور تقویٰ کو اور بھی نمایاں کردیا۔

اپنی معمولی ضرورتوں کے لئے وہ کھیتوں میں کام کرتے، لکڑیاں کاٹ لاتے اور تالاب وغیرہ کھودنے کا کام
کیا کرتے تھے۔ کئی تو ایسے تھے جو میووں کے درخت اُگاتے، پل تعمیر کرتے اور دوسری معروفیات میں مشغول
رہتے۔ ریشی کسی چیز کو ہمیشہ کے لئے اپنے ساتھ متصل کرنے کے خلاف نہ تھے۔ بشرطیکہ وہ نفس کے لئے کوئی
خاص رعایت نہ ہو۔ ان کے نزدیک ہر قسم کا مال و منال وقتی تھا۔ کل کی فکر کرنا، ان کے لئے فضول تھا۔ آج
جو کچھ ملا، اُسے اُڑا دیا۔ کل کے لئے کوئی بھی چیز، اس حد تک کہ پانی رکھنا بھی ان کے لئے قرینِ عمل نہ تھا۔ بعض
الہامی کتابوں کا ترجمہ کرکے اپنا پیٹ بھر لیتے اور بعض ٹوپیاں سی لیا کرتے تھے۔ مقصد صرف اپنی کم از
کم ضرورتوں کو پورا کرنا تھا تاکہ دوسروں پہ بوجھ نہ بنیں اور نفس کی شرارتوں پہ زیادہ سے زیادہ قابو حاصل
کرلیں۔ اس مقصد کے حصول کے لئے کسی قسم کی مشقت اور محنت مزدوری میں سُبکی محسوس نہیں کی جاتی تھی +

اسلام اور ہندومت کی بہت ساری باتیں مشترک ہیں۔ چنانچہ خلفائے راشدین پرہیزگاری، تقویٰ اور
رشد و ہدایت کے جن اصولوں پہ گامزن رہے وہ اصول ہندوستان میں تطہیرِ نفس کے لئے ہمیشہ مقبول اور
معروف رہے ہیں۔ جنگِ بدر کے بارے میں ارشاد ہوا ہے کہ "وہ تم نہیں تھے جنہوں نے اُن کو پسپا کردیا۔"

[1] تو خود حجابِ خودی حافظ از میاں برخیز
خوشا کسے کہ دریں راہ بے حجاب رود

پس یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خدا انسان کے روپ میں آ کر اس کی مدد کرتا ہے۔ مگر صرف اُسی صورت میں جب وہ اُسے اس قابل تصوّر کرے۔ قرآنِ حکیم کے اس ارشاد کو ارجن نے اُس واقعہ کے ساتھ کتنی مماثلت ہے جو بھگوت گیتا کے گیارھویں باب میں یُوں بیان کیا گیا ہے ۔۔ "میں نے دیکھا کہ میرے دُشمنوں کو پہلے ہی شکست مل چکی تھی اور اب مجھے محض مجازی رنگ میں اُن سے نپٹ لینا تھا۔"

"میں ارض و سما کی ان وسعتوں میں نہیں سما سکتا، لیکن اپنے اطاعت گذار بندوں کے دِلوں میں سما جاتا ہوں۔" قرآنِ شریف کا یہ ارشاد اس قول کے کس قدر نزدیک ہے کہ

"میں جنّت میں نہیں رہتا اور نہ جوگیوں کا دِل میرا مسکن ہے۔ میں وہاں رہتا ہوں جہاں میرے پرستار میرے گیت گاتے ہیں۔"

اسلام کا یہ تصوّر کہ جو خود کو پہچانے گا وہ اللہ کو پہچانے گا۔ سورۂ ابراہیم میں درج ہے۔ قرآن میں آیا ہے ۔۔ "میں اعلان کرتا ہوں کہ تم دُنیا میں واپس جاؤ گے، دینی قانون قائم کرنے کے لئے۔ تاکہ میں تمہیں وہاں وہ سب کچھ دوں جو میں نے یہاں تم کو دیا ہے) گیتا کے اس مشہور اشلوک میں اسی مضمون کو یُوں بیان کیا گیا ہے۔ "جب نیکی کمزور ہوتی ہے اور جب بدی کا بول بالا ہوتا ہے تو میری رُوح زمین پر بیدار ہوتی ہے۔"

V

کسی نظریاتی نزاع کو بھڑکانے کی خواہش کے بغیر مجھے یہ کہنے میں باک نہ ہوگا کہ اسلام ایسے کسی بھی رُجحان کو سختی سے دباتا ہے جو قرآنِ حکیم میں متعیّن کئے گئے راستے سے لوگوں کو بھٹکانے کا ذمّہ دار ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ہر دَور اور ہر ملک میں اسلام کے اصولوں کی از سرِ نو توجیہہ ہوتی رہی۔ بعض اوقات یہ توجیہات متضاد نہج پر بھی گئی ہیں۔ لیکن بالآخر اُن کو اُن ہی تشریحات کے ساتھ سمجھوتہ کرنا پڑا جو مسلّم کہلاتی ہیں۔ لیکن جن میں اس بُنیادی اصول پر سختی سے عمل کی تلقین ہے کہ قرآن میں متعیّن کی گئی راہ سے بھٹکنے کی کسی بھی صورت میں اجازت نہیں۔ صوفی تحریک، جو مصر اور ایران اور دوسرے ملکوں تک پھیل گئی۔ قدیم نہج کے خلاف ایک ردِّ عمل کے طور پر اُبھر آئی تھی۔ تصوّف میں فنا اور بقا کے فلسفے میں کہا گیا ہے کہ انسان کو اپنے آپ سے نجات حاصل کر کے، خدا میں ضم ہو کر زندہ رہنا چاہیئے یا" اُس خارجیت سے مفر پانا چاہیئے جس کی تخلیق زمانے کی تابع رہی ہو) صوفی حق کو رُو برو دیکھنے کی خواہش کرتا ہے اور مجاہد اُس مسلک پر گامزن رہتا ہے جس کی طرف حکیم سنائی نے ان لفظوں میں اشارہ کیا ہے :۔

"جو چیز تمہیں حق کی راہ سے باز رکھے، کفر ہو یا دین، یکساں ہے۔"

اسی وجہ سے بعض صوفیوں نے کسی خارجی قانون کے تسلیم کرنے سے بھی انکار کیا ہے۔ لیکن اس رجحان سے نئے مسئلے پیدا ہو گئے۔ چناں چہ بایزید بسطامی اور منصور الحلاج کو اپنے عقیدے پر گامزن رہنے کی پاداش میں زندگی سے ہاتھ دھونا پڑا۔ بقول ابوالحسن نوری ان صوفیوں کو کسی چیز کی پروا نہ تھی اور نہ کوئی ان کی راہ میں حائل ہوتا تھا۔ غریبی، افلاس اور گوشہ نشینی کی زندگی گذارنے والے یہ صوفی کم تر ہی کسی راسخ العقیدہ یا کٹر مذہب پرست سے اُلجھتے تھے۔ کٹر مذہب پرستوں کے نزدیک خالق و مخلوق میں ایک زبردست امتیاز اور فرق موجود ہے۔

"انسان خدا نہیں بن سکتا۔ جو لوگ اسلامی تصوّف کو وحدت الوجود کا ہی ایک پہلو تصوّر کرتے ہیں وہ مفروضات پر یقین کے شکار ہیں۔" بعینہٖ قرب اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ انسان کسی بھی طرح خدا کو اپنی گرفت میں نہیں لاسکتا۔ لیکن اس بات میں شک کی کوئی گنجائش نہیں کہ سنسکرت شلوک کے مطابق کے یہ کہنے میں کہ "میں مطلق ہوں" اور پھر منصور کا انا الحق یا شنکر آچاریہ کا "شیوہم" "میں مختار ہوں" اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ خدا بندے میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ اس ضمن میں ایرانی تصوّف میں ایک دلچسپ مکالمے ... ... کا ذکر دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا۔

"اے درویش تم کیسے ہو؟"

جواب: یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی ہو سکتا ہے۔ نظامِ کائنات کا یہ عمل کس کی خواہش سے جاری ہے۔ کس کی مرضی سے ستارے گردش میں ہیں۔ دریا اور چشمے رواں دواں ہیں۔"

سماع اور رقص کے ساتھ صوفیوں کی دلچسپی پر بھی کافی لے دے ہوئی ہے اور قدامت پرستوں نے اسے بدعت قرار دیا ہے یا احکامِ الٰہی کی خلاف ورزی سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن مذہب کے بالادست نظریے سے مزاحمت کے بعد صوفی تحریک میں لچک پیدا ہو گئی اور جب صوفیوں نے پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کو منبعِ سعادت اور مکمل ترین انسان مانا۔ تو وہ کٹر اہلِ مذہب کے قریب ہو گئے اس طرح مفاہمت کی ایک فضا قائم ہوتی گئی جس کی ابتدا باہمی اختلافات سے ہوئی تھی۔

ہندوستان میں تصوّف کی تحریک نے اسلام پر اپنی گہری چھاپ ڈال دی۔ اسلام کا ظہور جزیرہ نما عرب میں، جہاد کی صورت میں ہوا۔ اور دیکھتے ہی دیکھتے مشرقِ وسطیٰ تک پھیل گیا۔ ایران، عراق اور خراسان کی سرزمین ہندو اور بودھ فلسفے کے لئے بڑی زرخیز تھی۔ چنانچہ بلخ کے شہزادہ ادہم کی داستان، گوتم بدھ کی داستان سے بے حد مماثل ہے۔ اُن کے شاگرد شقیق کو پرہیزگاری کی تعلیم ایک ایسے

شیرازہ ۱۳ [1] اس بارے میں مسودات گلگت اور متعلقہ آثار کا اندازہ کیجیے جو ان علاقوں میں دریافت ہوئے جنہیں اب ثقافتی بنجر کہہ کر پکارا جاتا ہے۔ ثقافت نمبر

بزرگ سے ملی تھی جو خود بت پرست تھے۔ سر اور داڑھی مکمل طور پر منڈھ لیتے اور قرمزی جامہ زیب تن کیا کرتے تھے۔ جب ان لوگوں نے دینِ نَو یعنے اسلام کی اطاعت قبول کرلی۔ تو بھی بدھ فلسفے کا نروان اور ہندومت کا خودشناسی کا فلسفہ ترک نہیں کیا۔ جو نفس پر قابو پانے اور آفاقی شعور حاصل کرنے کی تلقین کرتا ہے اور اسے منزلِ مقصود تک پہنچنے کا واحد راستہ بھی قرار دیتا ہے۔ صوفی "راہِ مستقیم" پر چل کر نفس سے اپنا دامن چھڑاتا ہے اور معرفت کی اُس منزل تک پہنچ جاتا ہے جسے وصل بھی کہتے ہیں جو 'مکتی' نروان یا خودشناسی کے اُس فلسفے کے عین مطابق ہے جو ہند کی روایت کا ایک جزو ہے۔ "

VI

تاریخ کے قدیم ترین ادوار میں رشیوں کی تلاش کرنا سعیٔ لاحاصل ہوگی۔ لیکن جن درویشوں اور صوفی منش بزرگوں نے رشو کے فلسفے کو آگے بڑھاکر کشمیر میں شیومت کی بنیادیں مستحکم کردیں اُن کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ شیومت کا یہ مکتبِ خیال " ادوائیتا " کہلاتا ہے۔ اس کے معنیٰ ایک ایسے نظریے کے ہیں جو "حق" یا حقیقت کے بارے میں کوئی دوغلا خیال نہ رکھتا ہو۔ اس مکتبِ فکر کے عقائد آٹھویں صدی عیسوی میں واسوگپتا نے امثال کی ہیئت میں قلم بند کئے ہیں۔ اس کے بعد بارہویں اور تیرہویں صدی کے دوران عظیم بزرگوں کا لمبا سلسلہ شروع ہوتا ہے جس میں کلت بٹ، سوم بھٹ، اتپال چاریہ، ابھناؤگپت، کھشیم راج شامل ہیں۔ جنہوں نے گوشہ نشین ہوکر زہد و تقویٰ کو اپنا شعار بنالیا اور دُنیا کو اپنی فلسفیانہ بالغ نظری اور صحیح ادراک کی دولت سے مالامال کردیا۔ شیومت کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ ذاتِ واحد روحِ کُل کا عکس ہے اور جب انسان انانیت سے دامن چھڑانے میں کام یاب ہوتا ہے تو اُسے اس بات کا احساس ہونے لگتا ہے کہ اُس کی ذات درحقیقت روحِ کُل کا ہی ایک عکس ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس دور میں مشرقِ وسطیٰ اور کشمیر کے مابین گہرے تمدنی تعلقات تھے اور دونوں مُلکوں کے رہنے والے روحانیت کے معاملے میں ایک دوسرے سے اکتسابِ فیض کرتے تھے۔ چین، مرکزی ایشیا اور کشمیر کے درمیان یاتریوں کی آمد و رفت اور گلگت کے قلمی نسخوں کے پیشِ نظر یہ کہا جاسکتا ہے کہ آٹھویں صدی اور تیرہویں صدی قبل مسیح کے درمیان (ترکا) یعنی شیومت کی اشاعت بیرونی ممالک میں بھی ہوئی تھی۔ اسی مدت کے دوران ایران، مرکزی ایشیا اور عرب ممالک میں صوفی تحریک پروان چڑھی اور مشہور صوفی ابوہاشم (وفات ۷۷۶ء) کے نام سے اس تحریک کا آغاز ہوا[1]۔ صوفی اُن کا عرف تھا۔ بعد میں ابراہیم بن ادہم[2]، جو کہ بلخ کے شہزادہ تھے، اس تحریک میں شامل ہوئے اور بعد میں رابعہ بصری (وفات ۸۰۱ء) الجنید (وفات ۹۱۰ء) احمد بن حنبل (وفات ۸۵۵ء) محاسبی (وفات ۸۳۷ء) بایزید بسطامی (وفات ۸۷۵ء) الحلاج (وفات ۱۰۷۲ء) ہجویری

[1] صوفی کا خطاب اُن ہی سے شروع ہوا۔ [2] (وفات ۷۷۷ء)

(وفات ۱۰۵۷ء) غزالی (۱۱۱۱ء) ابو الفرید (وفات ۱۲۳۵ء) ابن عربی (۱۲۴۰ء) حکیم سنائی اور رومی (۱۲۷۳ء) جیسے صوفیوں کے نام سامنے آتے ہیں۔

میفریان ائیمر اتش کا خیال ہے کہ صوفی تحریک کا مقصد اسلامی اور ہندوستانی کے خیالات کو ایک دوسرے کے قریب کر دینا تھا۔ جب صوفی اور درویش مسلمان فوجیوں کے ساتھ ہندوستان آئے تو ہند کے گوروؤں اور سادھوؤں کو اُن کے نزدیک جاکر یہی احساس ہوا کہ اُن کے ساتھ اُن کی ذہنی قدریں ملتی جلتی ہیں ـــــ کشمیر میں اِس حقیقت کا عملی ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ کشمیر میں اسلام کی اطاعت قبول کرنے والا پہلا برہمن کالیشودی مندر کا پروہت تھا۔ وہ حضرت میر سید علی ہمدانی رحؒ سے ملے اور ان کے ساتھ اسلام، ہندومت اور تصوّف پر تبادلۂ خیال کیا۔ جب دونوں نے فنا و بقا کے فلسفے پر اعتقاد اور یقین کا اظہار کیا تو حضرت میر رحؒ نے پروہت کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہا کہ جب دونوں کا واحد مقصد حقیقت کی تلاش ہے تو اسلام یا کسی اور دین پر کاربند رہنا یکساں ہے۔ اپنے عقیدے سے باز نہ آنے کی ہٹ تمہاری "انا" کا واضح ثبوت ہے۔" پروہت کو اس دلیل کی اہمیت کا احساس ہوا۔ اور اُس نے اس قول پر عمل کرنے کی کوشش میں اسلام قبول کر لیا کہ سچائی ایک ہی ہے اور دانش اسے مختلف ناموں سے یاد کرتی ہے۔ رشیوں نے یہ بات بھی واضح کر دی کہ تصوّف کے اصولوں اور معاہدے کی رُو سے حق تک پہنچنے کے لئے عقائد کی تفریق کوئی اہمیت نہیں رکھتی[ع]۔

رشیوں کے اس عقیدے نے انہیں ہر دور میں امتیازی شان عطا کی ہے کہ ہندو اور مسلمان ایک ہی باپ کے بیٹے ہیں۔

حضرتِ آدمس آسہ زہ گبر
اَکی رُٹ آونیچ تہ اَکی رُٹ قبر

(آدم کے دو بیٹے تھے۔ ایک نے مرگھٹ پسند کیا اور دوسرے کو قبر بھا گئی)

دورِ حاضر میں بھی بعض رشیوں پر ہندو اور مسلمان یکساں دعویٰ جتا رہے ہیں۔ بتایا جاتا ہے کہ جب شیخ نور الدین ولی رحؒ تولد ہوئے تو انہوں نے ماں کا دودھ نہ پیا۔ اس پر گھر میں خاصی تشویش پیدا ہو گئی۔ اتنے میں للہ عارفہ کہیں سے آنکلیں، انہوں نے نندہ رشی کو مخاطب ہو کر کہا "جب تو اس کے پیٹ سے پیدا ہوتے ہوئے نہیں شرمایا تو اس کا دودھ پینے سے کاہے کو شرماتا ہے؟" کہتے ہیں کہ نندہ رشی نے فوراً ماں کی چھاتیوں کو منہ میں دبا لیا اور چوسنے لگا۔ بعض لوگ اسے محض عقیدہ خیال کرتے ہیں، لیکن پھر بھی اس میں علامتی انداز میں حقیقت کی جو عکاسی کی گئی ہے اُس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مزید برآں یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ہندومت کی روحانی قوت نے کس طرح اسلام کی

[ع] "Ekam Sat Vipra bahuda Vadanta"

[ٹہ] سادھو صاحب سے شاید بھول ہوئی ہے۔ یہ کیمرہ ہونا چاہیئے۔ (م ی ٹ)

رُوحانی روایات کو وُسعت بخشی۔ اور اسلام کی رُوحانی عظمتوں نے کس طرح سے ہندومت کے رُوحانی رُجحانات کو نئے اُفق عطا کئے۔ ایک اور روایت مشہور ہے کہ کپوارڈہ کے قریب ایک ہندو پیرو ہت کُنجِ خلوت میں یادِ خُدا میں مست تھے۔ ایک روز لوگوں نے اُسے ندی کے کنارے اپنے بدن پر پانی چھڑکتے ہوئے دیکھا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ اُسی وقت سری نگر کی جامع مسجد کو آگ لگ گئی تھی۔ اور یہ پیروہت پانی اُچھال اُچھال کر آگ کے شعلے بجھا رہا تھا۔ اس روایت میں ہندو مسلم بھائی چارے کا جو عظیم جذبہ پوشیدہ ہے وہ کسی وضاحت کا محتاج نہیں۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ بہت سے ریشی مُردوں کی رُوح کو ثواب پہنچانے کے لئے قبرستانوں اور مرگھٹ پر پُوجا کیا کرتے تھے۔

ریشیوں کا سلسلہ کافی معروف ہے۔ ان میں سے بعض خالص اپنے شوق کی رہنمائی میں عرفان کی راہ پر گام زن تھے اور انہوں نے کسی پیر و مرشد کی بیعت قبول نہ کی تھی۔ لیکن عقائد، ذات، رنگ یا نسل کی بُنیاد پر کبھی کوئی تفریق نہیں برتی گئی۔ بہت سے ریشی ہندوؤں کے گھروں میں عبادت کیا کرتے اور وہ اُن کی معمول کی مزدوریں پُوری کیا کرتے تھے۔ بہت سے مُسلمان ریشی عرفان کی راہ پر گام زن ہونے سے پہلے ہندوؤں کی رہنمائی قبول کرتے تھے اور اُن سے تربیت حاصل کرتے۔ اسی طرح بہت سے ہندو ریشی مثلاً رُوپ بھوانی' اور پرمانند جب عبادت گذاری میں منہمک ہوتے تھے تو مُسلمان ان کی خدمت گذاری کیا کرتے تھے۔ مشہور و معروف ہندو ریشی کرشنا کار کا مرشد ایک مُسلمان ریشی میاں شاہ تھا۔

مذہبی امتیاز اور بیرونی تفریق سے بالاتر، مقاصد کی اس ہم آہنگی نے لوگوں کو اخلاقی اور رُوحانی یگانگت اور ہم آہنگی عطا کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مسلمان مزدُور مندر تعمیر کرتا ہے۔ لیکن جب تعمیر مکمل ہو جاتی ہے تو وہ اپنے ہاتھوں سے تعمیر کی ہوئی عمارت کے تقدس کا احترام کرنے لگتا ہے۔ آج بھی ویرانوں اور دُور اُفتادہ علاقوں میں بہت سے مندر موجود ہیں جن کی دیکھ بھال کا کام مُسلمانوں کے سُپرد ہے۔ اسی جذبے نے بھائی چارے کی ایک ایسی روایت قائم کر لی ہے جو عبادت کے مختلف طریقوں اور عبادت گاہوں کے اختلاف کے باوجود لوگوں کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑے ہوئے ہے۔ جو لوگ ہندو مت کو چھوڑ کر مُسلمان ہو گئے ہیں وہ آج بھی اپنے آبا و اجداد کے ناموں اور ان کی ذات پر فخر کرتے ہیں۔ آج بھی کشمیر میں ہزو، مٹو، بٹ، رینہ، پنڈت، راز دان اور کول ذات کے ہندو اور مُسلمان موجود ہیں۔

پہلے بھی اس بات کا ذکر کیا جا چکا ہے کہ کشمیر کے قلم کاروں اور شاعروں نے کس طرح سے اپنی عظیم روایات سے اثر قبول کیا ہے۔ تقریباً گیارہ سو برس قبل اُتپل آچاریہ نے لکھا ہے :-

"وہ جو سب میں موجود ہے، سب میں داخلی وحدت تقسیم کرتا ہے۔"

مطالعے کے بعد معلوم ہو جاتا ہے کہ کشمیری شاعری کا بیشتر حصہ تصوف سے بھرا پڑا ہے اور شعراء کے ذہن عقیدوں کی تفریق سے بالاتر ہو کر جذباتی یگانگت اور اتحاد کے نغمے تخلیق کرنے میں محو ہیں۔ بقول احمد بٹہ واری ؎

للہ ہرِژہ کلہ ژوٹ نفسِ شیطانس۔ کل کران اللہ لل سپنو ہو
للہ ہرژ محو گیہ ہی بھگوانس۔ جان چھُم میلتھ جہانس سیتھ

للہ عارفہ بھی اس بات کا اعتراف کرتی ہے ؎

مل ونده زولُم جگر مورُم، تیلہِ لل ناو ڈرام ییلہِ دُلی تراوی مس تتی

للہ عارفہ کی یہی آواز پچھلی پانچ صدیوں سے ہماری فضاؤں میں گونج رہی ہے۔ سیاسی، اقتصادی اور سماجی ڈھانچہ بدل گیا ہے۔ تاریخ میں نئے نئے اضافے ہوئے ہیں اور اس مدت میں تاریخ بیسیوں مرتبہ بدل گئی ہے۔ وادیٔ کشمیر میں ایک معمولی اقلیت کو چھوڑ کر مسلمان آباد ہیں۔ لیکن لوگوں کا تمدن اور ان کے خیالات وہی ہیں جو اُن کے قدیم فلسفے، شاعری اور تصورات میں، نسلاً بعدِ نسلاً ہم تک آتے رہے ہیں۔ شاعروں کے یہ خیالات اور لاتعداد لوگوں کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں جو اپنے جذبات کو ظاہر نہ کر پاتے۔ آج بھی لوگ صوفیانہ اشعار گنگناتے نظر آتے ہیں۔ یہ ان کے داخلی جذبات، خیالات اور تصورات کے ترجمان ہیں۔ ان اشعار میں ایک یکساں جذباتی آہنگ موجود ہے جو ہر دور اور ہر عقیدہ کے شاعروں کی لَے میں موجود ہے۔ شیو مت کے پجاریوں اور رشیوں نے اس عظیم جذبے کو تقویت پہنچانے کے لئے یکساں طور پر خدمات انجام دی ہیں۔

بقولِ للہ عارفہ ——

O Lord, I have not known myself, nor yet
Known other than myself! That I am Thou,
That Thou art I, and that in one these two,
Are joined, I did not know.

پرمانند (وفات ۱۸۷۹ء) کا قول ہے:

پرمانند کیاہ چھُے وونی وَنہ نُے زانن چھُ پانَے پان پَنہ نُے
تی زان گیانی چھُ یی زانن یے ——

سُہ چھُنہ دُورِ ژھانڈُن پانسی نِش چھُ سُے ہرجایہ بسِتھ چھُ ہرگردش
وہابس ازخدا دِتھ اوس قسمت یِہ ژھونڈُن تی نُوبُن تمی پانسی نِش

(وہاب پرے)

تگی بے پانس نِش یِہ زناوُن اِشارہ بُوزِتھ زان (رحمان ڈار)

شایہ کُنھِ جیانے ہیتھ شاہ چھس ژِ دپاری دلیشان تمُ سُندگاہ
وُچھکھی درشُن وہیہ دیہہ چھیے اندرے منہ گژھی کاسِنی دُوی

(اسد پرے)

اسد پرے (۱۸۶۲ء–۱۹۲۰ء) کے اسلوب اور طرزِ فکر پر للہ ایشوری (۱۳۳۵ء–۱۳۸۶ء) کی چھاپ نمایاں ہے ؎

مل تل نفس وارہ پڑز لادو فنافی الشیخ یا رسول اندیا دوہا
ظاہرس منز چھے باطن تِتھے ییتِہ دودہ منز چھے تِھنی یِران

(اسد پرے)

حمدُ بے حد یار وحیمُ جانانہ تے نے دِگر جائے دُ چھُم درخانہ تے

(ستو چھِ کرال)

یس لایہ نادِ سُہ چھُم سِنِشے کمیو شیشے چاوُنس موے

(ستو چھِ کرال)

VII

کشمیر کے رشیوں نے اپنے ہندو پیش روؤں کی "پرانایم" یعنی حبسِ نفس کی روایت کا بھی ساتھ دیا تاکہ اُس سے "انا" یا نفسِ امارہ پر قابو پانے کی راہ آسان ہو جائے۔ للہ ایشوری نے کہا ہے :۔

داہ دم کوڑُس دمن ہالے پڑزلیوم دِیچھ تہ نیم ذاتھ
اندرِیم پرکاشس نیبر ژھوٹُم گٹِہ رُوٹُم تہ کرُمس تھیپھ

شیخ نورالدین ولی رح کا کہنا ہے کہ اُن کے ایک بزرگ ملیس ریشی حبسِ نفس میں کمال رکھتے تھے۔ کئی دیگر مسلمان رشیوں کے بارے میں بھی مشہور ہے کہ انہوں نے "نفس کو مارنے" اور حق کو پہچاننے کے لئے "پرانایم" کا سہارا لیا۔ ۱۹ ویں صدی کے ایک صوفی شاعر شمس فقیر نے لکھا ہے ؎

دَمہ دَمہ ہر دَم کل چھم چانی دَمہ سِتی پادہ گَیم حیسی
دم میلِہ رَوٹُم دم دارِ سَپدُس دَمہ سِتی اِتھ ہکہ لال

حضرت شیخ نورالدین کے کہنے کے مطابق اُن کے ایک پیشرو ملّاس ریشی "پرانایم" یعنی حبسِ نفس کی مشق کرتے تھے۔ کئی اور مسلم ریشی بھی یہ مشق کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ۱۹ ویں صدی کے ایک صوفی شاعر شمس فقیر کہتے ہیں کہ:

جو گیاہ لاگتھ دُوتی ناب جیسے — تلوکھ ڈنڈک ونیسے منز

پرانہ ابھیاسہ شریر زِ دلیے — پُر ریسہ رسئے کرتنس تیار

(اسد میر)

۷ دِلہ چے شستر کنے۔ کر کھارہ ہندی پاٹھو گنے۔ دمہ دمہ دِلس نارہ پاک

صاف دِل میٹلہ سنی، تن جانِ جاناں بنی، مُشک ژن بنی خاشاک

(مقبول شاہ کرالہ واری)

ان اشعار سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کشمیری شاعر سلوک یا راہِ طریقت میں حبسِ نفس کی روایت کی افادیت سے واقف تھے اور جانتے تھے کہ حق کو پہچاننے کی راہ میں یہ کافی کارآمد ہے۔ اسی لئے وہ اپنے عقیدت مندوں کو اس روایت کو اپنانے کی تلقین بھی کرتے رہے ہیں۔

VIII

ریشیوں کی کرامات کا سرسری تذکرہ کئے بغیر ریشیوں کا کوئی بھی جائزہ مکمل نہیں ہوگا۔ اگرچہ یہ موضوع کافی حد تک پُرخطر بھی ہے۔ اب تک دُنیا میں لاتعداد ایسے لوگ موجود ہیں، جو ریشیوں کی کرامات اور فوق العادت معجزوں پر یقین رکھتے ہیں۔ کچھ ایسے بھی ہیں جو ان پر ایمان لانے میں تامّل کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ معقولیت اور عقلیت پرستی کے قائل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ کرامات اور فرقِ عادت کے واقعات کو دیکھ کر ہمیں اپنی آنکھیں ملنا پڑتی ہیں۔ اور جب ہم مثال کے طور پر ہاتھایوگی کے مظاہر مثلاً تیزاب کا پی جانا، آگ کے الاؤ میں سے صحیح وسلامت گذر جانا اور اس قسم کے واقعات دیکھیں تو بغیر تشکیک، حق بجانب ہوگی۔ کشمیری ریشیوں کی کرامات کی تفصیل نسلاً بعد نسلٍ ہم تک منتقل ہوتی آئی ہے۔ شواہد اتنے مستحکم ہیں کہ ہم انہیں ناقابلِ یقین کہہ کر داخلِ دفتر نہیں کر سکتے۔ یہ معاملہ ایسا نہیں جہاں ہماری خواہش خیالات پر غالب آسکے۔

بے شمار مثالیں ایسی ہیں جہاں ریشیوں نے ناقابلِ علاج امراض کا علاج منتروں کے ذریعہ سے کیا ہے۔ اگرچہ ان واقعات میں بے جا یقین کی مثالیں بھی سامنے آگئی ہیں۔ مغرب میں بھی یہ بات نامانوس نہیں۔ جہاں اعتقاد اور یقین کے ذریعہ بعض امراض کا علاج کیا جاتا ہے۔ معجزے اور کرامات فرقِ عادت ہی کا ایک شعبہ ہیں۔

جن لوگوں کو اللہ نے معجزات اور کرامات دکھانے کی قوت بخشی ہے وہ عام طور پر اپنی اس استعداد کو ظاہر کرنے پر تیار نہیں ہوتے۔ وہ کہتے ہیں کہ معجزات اور کرامات کی قوت اللہ کی ایک امانت ہے اور اس کا اظہار خیانت ہے۔ وہ اس امانت کی شدت سے حفاظت کرتے ہیں۔ اور جو لوگ اظہارِ

کرامات سے سستی شہرت حاصل کرنا چاہتے ہیں اُن کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ لل ایشوری نے فرمایا:

نل تھمہ وُن ہیُواہ ترِہ ناوُن ... وُدر دواگمن پیَر د ژرِتھ

کاٹھہ دینہ دوہ دش ماوُن ... انتہ سکول کیٹہ ژرِتھ

اس کے باوجود جس طرح دوسرے رشیوں کی طرف کرامات منسوب کی گئی ہیں، خود للہ بھی اس سے مُستثنیٰ نہیں۔ صوفیوں کے خیال میں سالک جب ایک خاص مقام کو حاصل کرتا ہے تو وہ کرامات کر سکتا ہے۔ لیکن اس طاقت کا غلط استعمال معرفت کی مزید نشو و نما کی راہیں روکتا ہے بلکہ وہ اُس مقام کو بھی کھو بیٹھتا ہے جو اسے حاصل ہوا تھا۔

صاحبِ دستگاہ بُزرگوں کو کرامات اور معجزات دِکھلانے پر اسی صورت میں مائل کیا جاسکتا ہے کہ جب کوئی شخص خاص کر اُن کا اپنا مرید سخت بُری طرح سے مُبتلائے مصیبت ہو یا درد یا غم میں بُری طرح سے گرفتار ہو چکا ہو۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی صاحبِ دستگاہ بُزرگ کا مُرید جانتا بھی نہیں مگر پیر و مُرشد کی حفاظت اور نگہبانی کا سایہ اُس پر محیط ہوتا ہے۔ ایک ایسا ہی واقعہ ہے کہ ایک مرید اپنے مرشد کی مُلاقات کو گھوڑے پر سوار ہو کر شوپیان جا رہا تھا۔ جب وہ رمبی آرہ کے وسیع پاٹ کو عبور کر رہا تھا تو پانی کا خوفناک پانی کا ریلا بے نظیر سُرعت کے ساتھ آیا۔ کناروں پر جو لوگ اس منظر کو دیکھ رہے تھے، اُنہیں یقین ہوا کہ گھوڑا اور اس کا سوار دونوں فنا کے گھاٹ اُتر گئے۔ کیونکہ گھوڑے کے قدم پتھروں پر ڈگمگائے۔ مُرشد مقامِ واردات سے کئی میل دُور تھا۔ وہ اُٹھ کھڑا ہوا۔ اور بولتا گیا — "الٰہی نجات! خدا بچائے۔" کناروں پر دیکھنے والوں کی حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی جب اُنہوں نے دیکھا کہ گھوڑا اس عظیم طوفان کے باوجود اپنے قدم جمانے اور سوار کو صحیح و سلامت کنارے پر لانے میں کامیاب ہو گیا۔ جب وہ مُرشد کی خدمت میں پہنچا تو اُنہوں نے اُسے بے احتیاطی سے چلنے کے لئے زجر و توبیخ کیا۔ ایک اور واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ چنار کے درخت کے نیچے بیٹھا تھا۔ چنار کا درخت گر گیا۔ مگر مرید اس کی زد میں نہ آیا۔ معلوم ہوا کہ اُن کے مرشد نے، جو دس میل دُور تھا، عین اُس وقت جب چنار گرنے لگا، بید کی ایک لکڑی سے اپنے آپ کو زخمی کیا۔ اور بعد میں فرمایا کہ مرید کو چنار کے نیچے آنے سے بچانے کے لئے مجھے مجبوراً خود یہ زخم کھانا پڑا۔ ایک اور موقعہ پر انہیں کے بارے میں مذکور ہے کہ ان کا ایک بھتیجا یا بھانجا سخت بیمار ہوا۔ گھر کے لوگ اُن کے پاس آئے اور اس کے دُکھ کو دُور کرنے کی اِلتجا کی۔ وہ ٹالتے رہے۔ مگر

جب اصرار بڑھ گیا تو اُنھوں نے اپنی محنت سے پیدا کئے ہوئے دھان کے کھیت میں ایک گائے ڈال دی۔ وہ سارا فصل چٹ کر گئی اور مریض اچھا ہوا۔ اگرچہ ظاہری طور پر اُس کے علاج پذیر ہونے کا کوئی سامان موجود نہ تھا۔ روایت ہے کہ سری رامن مہارشی نے اپنی ماں سے نزع کے وقت سکرات الموت کی سختی اُٹھائی۔ اور اسے اپنے اوپر برداشت کیا۔ جب وہ اپنی جان' جان آفرین کے حوالے کرنے والے تھے۔ ایک اور واقعہ ہے کہ ایک دفعہ ایک مانجی نے اُنیسویں صدی کے بہت بڑے ریشی سری راماکرشن کے بھائی کو پیٹا۔ سری راماکرشن خود اُس زمانے میں چھوٹے سے لڑکے تھے۔ اُنھوں نے اپنے بھائی کو پیٹتے وقت محسوس یہ کیا کہ جیسے وہ خود پٹ رہے ہیں۔ وہ درد سے چیخ اُٹھے۔ اور ضرب کے نشانات بھی اُن کے جسم پر پڑے۔ اس طرح سے اپنے آپ کو دوسرے کے دُکھ درد میں اس حد تک شریک کرنا در اصل یکسوئی کی اعلیٰ مثال ہے اور ریشیوں کا کام ہی یہی ہوتا ہے کہ وہ ساری عمر گیان دھیان میں رہ کر اپنے خیال کو ایک نقطے پر مرکوز کر لیتے ہیں۔

کشمیر کے ریشیوں کی طرف بے شمار کرامتیں منسوب کی جاتی ہیں۔ بعضوں نے از خود ملک کی سماجی اور سیاسی زیادتیوں کے خلاف کارروائی کی۔ شاہ عبدالرحمٰن قلندر افغان گورنر عبداللہ خان کے مظالم سے برافروختہ ہوئے اُنھوں نے کاغذ کا ایک ورق اُٹھایا۔ اس کے پرزے پرزے کرکے اسے دریا میں بہا دیا۔ یہ اس بات کا اعلان تھا کہ عبداللہ خان کے دِن پورے ہوگئے۔ کچھ دن بعد وہ ایک تعزیری فوج کو دریائے اٹک کے پار اُتار رہا تھا۔ اُسے تھکاوٹ سی محسوس ہوئی۔ جوں ہی فوج اٹک کو پار کر آئی اور مبارک الدولہ کی سرکردگی میں کشمیر پہنچی۔ عبداللہ خان مر گیا۔

اس سے زیادہ حیرت انگیز خواجہ حبیب اللہ نوشہری کی کرامت ہے۔ خواجہ صاحب نے جہانگیر کے ساتھ بے رُخی برتی اور جاگیر لینے سے انکار کیا۔ وہ سماع کے عادی تھے۔ کیونکہ سماع کے ذریعے وہ اپنی توجہ اور یک سوئی کو برقرار رکھتے تھے۔ متشرع مسلمانوں کو خواجہ صاحب کے اس مسلک پر اعتراض تھا۔ چنانچہ قاضیٔ شہر سے شکایت کی گئی۔ قاضی' خواجہ صاحب کے گھر آئے۔ خواجہ صاحب نے قاضی کو کھانے کی دعوت دی۔ جب وہ کھانا کھانے لگے تو دوسرے کمرے سے سماع کی آوازیں آئیں جہاں سماع کے آلات رکھے تھے۔ سماع کی آواز سُن کر قاضی اور باقی لوگ اس کمرے کی طرف دوڑے۔ مگر اُن کی حیرت کی انتہا نہ رہی۔ جب اُنھوں نے دیکھا کہ ساز خود بخود بج رہے ہیں اور اُن کا بجانے والا کوئی نہ تھا۔

———— ترجمہ: فاروق نازکی

کتاب نامہ:

1. Cyrian Rice: The Persian Sufis Allen & Unwin.
2. A. J. Arberry Sufism "
3. Nila Cram Cook The way of the Swan Asia
4. Dr; Mir Vali-ud-din. The Qurranic sufism Motilal
5. Jaideva Singh Pratyabhi jnabra- dayam. Banarasidas.
6. " Asrarai Akhyar ch; Mohd Noor Mohd.
7. Kh; G. M. Trambu. Shaikh Noor-ud-din Noorani "
8. A. A. Azad Kashmiri Zaban Aur Shairi J & K Cultural Academy.
9. The way of the Swan. "

جگن ناتھ آزاد

اُردو ادب کا سیکولر مزاج

سیکولرازم سے بالعموم ایسا عقیدہ مُراد لیا جاتا ہے جس کے تحت تعلیم مذہبی ضابطے پر مبنی نہ ہو بلکہ غیر مذہبی اور دُنیوی ضابطے پر مبنی ہو اور اس لئے ایک عام غلط فہمی کے تحت سیکولرازم کے عقیدے کو مذہبی عقیدے کا تضاد فرض کر لیا گیا ہے لیکن سیکولرازم کا یہ مفہوم اپناتے وقت غالباً اس حقیقت کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ سیکولرازم کی تعلیم کے لئے غیر مذہبی اور دُنیوی ہونے کے ساتھ ہی ساتھ اخلاقیات کو ضابطۂ عمل قرار دینا ضروری ہے۔ اس لئے اُس ظاہری تضاد کے باوجود جو سیکولر اور مذہبی نظامِ فکر میں نظر آتا ہے، دونوں میں اخلاقی ضابطے کے نام سے ایک قدرِ مشترک بھی موجود ہے اور جہاں تک ہمارے ملک اور اس میں بسنے والے لوگوں کا تعلق ہے اس قدرِ مشترک کا یہ کارنامہ نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے دونوں نظریات میں کوئی وسیع خلیج حائل نہیں ہونے دی۔

اُردو زبان کی ابتدا کے بارے میں مختلف نظریات ہمارے سامنے ہیں۔ بعض محققین کے نزدیک اس کی ابتدا شاہجہاں کے دورِ حکومت میں ہوئی۔ بعض لوگ اس کی قدامت کے پیشِ نظر اس کا تعلق محمود غزنوی کی فتوحات سے جوڑتے ہیں۔ بعض حضرات اس کی ولادت اُس دَور میں دکھلاتے ہیں جب محمد بن قاسم کی فوجیں سندھ میں داخل ہوئیں اور بعض اس کی ابتدا کا سُراغ امیر خسرو کی شاعری میں ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ مولانا محمد حسین آزاد مرحوم فرماتے ہیں کہ شہاب الدین غوری جب فاتحانہ شان سے دہلی میں داخل ہوا تو اُردو دِلّی کی گلیوں میں گھٹنیوں چلتی تھی۔ حافظ محمود شیرانی نے اُردو کو پنجابی کی بیٹی قرار دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اُردو کا جنم پنجاب میں ہوا۔ اور اکثر محققین کی رائے یہ ہے کہ اُردو کا آغاز شمالی ہندوستان سے بہت دُور دکن میں ہوا۔ لیکن شاہجہاں کا دورِ حکومت ہو یا امیر خسرو کے ممدوح حکمرانوں کا، یا دکن کے فرمان رواؤں کا، اُردو کو ہر جگہ ایک ایسا ماحول میسّر آیا جس کی بدولت یہ زبان ہندوستان کی تہذیبی رنگا رنگی کی وحدت کا آئینہ بن گئی۔

مسلمان بادشاہوں کی حکومتیں اگرچہ مذہب سے لاتعلق نہیں تھیں اور اُن پر زمانۂ حال کے سیکولر نظریے کا سو فی صدی اطلاق نہیں ہو سکتا۔ لیکن چونکہ اُن ادوار میں مذہب سے مُراد جنونِ مذہب نہیں لیا جاتا تھا بلکہ مذہب سے اُس کی اخلاقی قدریں مُراد لی جاتی تھیں، اس لئے حکومتوں کا مزاج اور طرزِ عمل لامذہب نہ ہونے کے باوجود بھی اُس کسوٹی پر پورے اُترتے تھے جسے ہم آج سیکولرازم کی کسوٹی کہتے ہیں۔ امیر خسرو کی غزل سے

کافر عشقم مُسلمانی مرا درکار نیست
ہر رگِ من تار گشتہ حاجتِ زنّار نیست

صرف ایک صوفیانہ نغمہ ہی نہیں ہے بلکہ اُس ماحول کی صدائے بازگشت بھی ہے جس میں امیر خسرو کی شاعری پروان چڑھی۔

ہر ادب جہاں اپنے ماحول کی پیداوار ہوتا ہے وہاں وہ اپنے ماحول کو متاثر بھی کرتا ہے۔ اُردو ادب بھی اس کلیّے سے مستثنیٰ نہیں۔ ہندوستان روزِ ازل سے ایک ایسا مُلک رہا ہے جس میں مختلف تصوّرات کی رنگارنگی نے ہمیشہ ایک تہذیبی وحدت کی صورت میں اپنا جلوہ دکھایا ہے۔ تُلسی داس نے رامائن میں رام راج کی وضاحت کرتے ہوئے اس کی مختلف خوبیوں میں ایک خوبی یہ بھی گنوائی ہے کہ یہ ایک ایسا راج ہے جس میں مختلف عقائد کے لوگ اپنے اپنے عقیدے کے مطابق زندگی بسر کریں۔ کثرت میں وحدت کا یہ حُسن ہندوستان نے ہمیشہ برقرار رکھا ہے۔

مُغل بادشاہوں کا دورِ حکومت اسی باطنی یک رنگی اور اندرونی وحدت کی ایک تازہ ترین تصویر ہے۔ ان بادشاہوں کے دور میں نہ ہندو مُسلم نفاق کا کوئی سُراغ ملتا ہے نہ حکومت کے خلاف فرقہ وارانہ احتجاج کا۔ نہ ہی اس بات کا کہ مُلک کے کسی حصے سے ہندو آبادی ہجرت کر کے مُلک سے باہر چلی گئی ہو۔ اور نہ ہی اُس دور کے ہندو راجوں، مہاراجوں کی ریاستوں سے مُسلمانوں نے کبھی نقلِ مکانی کی۔ یہ تمام کرشمے انگریز کے دورِ حکومت کے ہیں اور اس دورِ حکومت میں بھی راجوں اور نوابوں کی ریاستیں فرقہ واری کی اُس لعنت سے پاک رہیں جس سے برطانوی ہند کا دامن اکثر داغ دار رہا۔ انگریز نے اپنی تین سو سالہ حکومت میں ہندوستان کی مٹی میں جو زہر بویا وہ آخر کار رنگ لایا اور مُلک کی تہذیبی اکائی کو تسلیم نہ کرنے والوں نے اپنے لئے ایک الگ مُلک اور ایک الگ نظامِ حکومت کی بُنیاد ڈالی۔

آج اُردو کے بظاہر حامی اور در پردہ مخالف اُردو کا مسلمانوں کے ساتھ ایک گہرا رشتہ قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن تاریخ اس نظریے کو قدم قدم پر جھٹلاتی ہے۔ تاریخ ہمیں یہ بتاتی

ہے کہ اُردو ہندوستان اور ایران کی تہذیبوں کا ایک مقامِ اتصال ہے۔ یہ ان دو تہذیبی دھاروں کا ایک سنگم ہے۔ اُردو کا دامن دیوانِ خاص نہیں ہے بلکہ دیوانِ عام ہے۔ اس میں ہر صحت مند مکتبۂ فکر اور ہر عقیدہ سما سکتا ہے۔ یہ ہندوستانی معاشرے کی ایک جامع اور مکمل تصویر ہے۔ یہ سرزمین وطن کا ایک ایسا نگار خانہ ہے جس میں تہذیب کے لاتعداد پہلو جگمگا رہے ہیں۔ یہ ہمارے مُلک کی تاریخ کا ایک تسلسل ہے اور اس تسلسل میں ایک ہی رَو جاری و ساری ہے اور وہ ہے وحدتِ رُوحِ ہند کی رَو!

یہ محض اتفاق کی بات نہیں ہے کہ اُردو کی ابتدائی شعری اور نثری تصانیف کے موضوعات ویدانت، تصوف، اخلاقیات اور وطنیت کے مختلف پہلوؤں سے متعلق ہیں بلکہ اس کا سبب تاریخ کا مذکورہ تسلسل ہے۔ حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز معین الدین چشتی رح کی تصنیف "معراج العاشقین" اُردو نثر کے ابتدائی رسالوں میں بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ اس کی زبان آج سے پانچ سَو سال پہلے کی زبان ہے۔ یہ رسالہ تصوف اور ویدانت کی تعلیم سے لبریز ہے۔ اُردو کے پہلے شاعر محمد قلی قطب شاہ کا دیوان ایک نظر دیکھئے، ہندوستان کی تہذیبی جلوہ گری آپ کو قدم قدم پر نظر آئے گی — محمد قلی قطب شاہ کے ذکر میں صرف یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ اُس نے ہندوستان کے رسم و رواج اور تیوہاروں کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ اُس کی شاعری دکن کے پھلوں کی شیرینی سے لبریز ہے اور دکن کے پھُولوں کی خوشبو سے مہک رہی ہے یا وہ بسنت کا بھی عاشق ہے اور شبِ برات کا بھی۔ یا اُس کی شاعری پر ہندی شاعری کا گہرا اثر ہے بلکہ یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ یہ وہی بادشاہ ہے جس نے حیدر آباد میں چار مینار بنوا کر اُس کی چھت پر آمنے سامنے مسجد اور مندر کی عمارتیں تعمیر کرائیں۔

محمد قلی قطب شاہ سے پہلے کے شاعر نصرتی ملک الشعرائے بیجاپور کا کارنامہ دیکھئے۔ اس کی تین قابلِ ذکر تصانیف میں ایک گلشنِ عشق ہے اور باقی دو کنور منوہر اور مدمالتی کے قصّے ہیں۔

وسعتِ نظر ہندوستانی تہذیب کا روشن ترین پہلو ہے۔ یہ وسعتِ نظر اُردو ادب میں طرح طرح سے جلوہ گر ہوئی۔ مُسلمان شعرا نے (اگرچہ میں ذاتی طور پر شاعر کو ہندو اور مُسلمان کے خانوں میں تقسیم کرنے کے خلاف ہوں) ہندوؤں کے تیوہاروں اور ہندو شعرا نے مُسلمانوں کے رسم و رواج اور تیوہاروں کے متعلق اتنا کچھ لکھا ہے کہ ہر موضوع پر الگ الگ دفتر تیار ہو سکتے ہیں۔ ان شعرا میں نظیر اکبر آبادی کا نام سرِ فہرست ہے۔ اُن کی نظمیں جنم کنھیا جی، بال پن بنسری، بجیّا، بانسری، لہو و لعب کنھیا، کنھیا جی کی شادی، دسم کتھا، ہر کی تعریف میں، دُرگا جی کے درشن، بھیروں

کی تعریف اور مہادیو کا بیاہ اور اس کے علاوہ بسنت، ہولی، دیوالی اور راکھی پر منظومات روشنی کے ایسے چراغ ہیں جن سے ہمارا ایوانِ ادب جگمگا رہا ہے۔

نظیر اکبر آبادی کے اندازِ فکر کی خوبی یہ ہے کہ اُس نے بسنت، ہولی، دیوالی اور راکھی وغیرہ کے موضوعات پر جو کچھ کہا ہے، اُسے مذہبی رُخ نہیں بلکہ خالص قومی رُخ عطا کیا ہے۔ یہ نظیر کی روشن خیالی کی ایک دلیل ہے۔ نظیر نے اٹھارہویں صدی میں جس رچے ہوئے شعور کی بدولت ہندو دھرم کی روایات کو خالص ہندوستانی اور قومی تہذیب کی جھلکیاں بنا کے پیش کیا، وہی رچا ہوا شعور مختلف منزلیں طے کرتا ہوا دو سَو سال بعد اقبال اور جواہر لال نہرو کے حصے میں آیا۔ اقبال نے جب جاوید نامہ " میں شیوجی مہاراج کو قدیم ہندوستانی تہذیب کے نمایندے کی حیثیت سے دیکھا یا مثنوی " اسرار و رموز " میں گنگا کے بارے میں ہمالہ کی زبان سے یہ کہلوایا کہ گنگا کا سرچشمہ آسمانوں میں ہے تو وہ صرف ہندو دیو مالائی تصوّر کے ایک پہلو ہی کو نظم نہیں کر رہے تھے بلکہ اُن کے پیشِ نظر اُس کثرت میں وحدت کو اپنے کلام میں اُجاگر کرنا تھا جس سے مختلف الخیال لوگوں کے ظاہری اختلافات کے باوجود ہندوستان کی باطنی یک رنگی عبارت ہے۔

یہی دِلاویز نقطہ بعد میں ہندوستان کے بطلِ جلیل سری جواہر لال نہرو کی وصیّت بن کر ہمارے سامنے آیا جب اُنھوں نے مذہبی تصور سے ہٹ کر گنگا کی جھلک ہمیں دکھائی اور اسے ہندوستان کی وحدت کی ایک علامت کے طور پر پیش کیا۔

اس وُسعتِ نظری نے اُردو ادب کی وُسعتیں دُور دُور تک پھیلا دیں۔ جوشؔ کا یہ کہنا ؎

آب و گِل ہند سے ہوں اور ہندی ہوں
نسلِ آدم سے ہوں اور انساں ہوں میں

صرف ایک فرد ہی کی آواز نہیں ہے بلکہ اس سے اُس ساری قوم کے کردار کا پتہ چلتا ہے جس کے جذبے اور فکر کی نمایندگی اُردو شاعری نے کی۔ سیماب اکبر آبادی اپنے وطن کے بارے میں کہتے ہیں ؎

ہمارے چہچہوں سے کوئی آخر سرگراں کیوں ہو — کوئی ناشادماں کیوں ہو
ہمارا باغ ہے ہم اس میں محوِ گُل فشانی ہیں — کہ ہم ہندوستانی ہیں
وطن کی خاک میں مِلنا ہمارا دین و ایماں ہے — یہیں مرنے کا ارماں ہے
شبابِ زندگانی یا خرابِ زندگانی ہیں — کہ ہم ہندوستانی ہیں

کہاں کی فرقہ بندی اور جماعت سازیاں کیسی　　یہ کثرت سازیاں کیسی؟

ہمیں ہندی کہو، ہم ربطِ قومیت کے بانی ہیں　　کہ ہم ہندوستانی ہیں

جو قوت تھی دلیروں میں کبھی، ہے آج ہم میں بھی　　نہیں مایوس غم میں بھی

ہم اپنے مسلکِ اسلاف کی زندہ کہانی ہیں　　کہ ہم ہندوستانی ہیں

اور یہی مذکورہ مسلکِ اسلاف جب انہیں دُنیا کے ہر انسان سے محبت کرنا سکھاتا ہے تو اُس وقت صرف ہندو مسلمان ہی نہیں بلکہ ہندوستانی اور ایرانی، عراقی اور جاپانی کی قید بھی اُٹھ جاتی ہے۔ اُس وقت اسی شاعر کی زبانی ہم یہ پیغام سُنتے ہیں ؎

غلط سمجھا خطِ ہندوستان تک ہے وطن میرا
جہاں تک حدِ امکاں ہے وہاں تک ہے وطن میرا
میں انساں ہوں یہ انسانی کُرہ ہے آج تک میرا
جہاں جاؤں جدھر جاؤں، زمیں میری، فلک میرا
ہوا میں سانس لوں تو کون مجھ کو روک سکتا ہے
بھرے دریا پہ سیرابی سے کوئی ٹوک سکتا ہے
میسر ہر جگہ ہے دھوپ خورشیدِ درخشاں کی
مہیا ہر قدم پر چاندنی ہے ماہِ تاباں کی
چمک تاروں کی راتوں کو رہِ منزل بتاتی ہے
کسی کا ہو چمن، خوشبو مجھے پھولوں کی آتی ہے
حقیقت میں زمیں سے آسماں تک ہے وطن میرا
یقیناً دستِ کون و مکاں تک ہے وطن میرا

•

میراجی کے یہاں آکر سرزمینِ وطن اور اس کی روایات سے لگاؤ دھرتی پوجا کی حد تک پہنچ گیا۔ ڈاکٹر وزیر آغا کے الفاظ میں "میراجی کی روح دھرتی ماتا کی روح سے ہم آہنگ ہے اور اس کے سوچنے اور محسوس کرنے کا انداز قدیم ملکی روایات، تاریخ اور دیومالا سے مملو ہے۔ دوسرے لفظوں میں میراجی نے ایک بھگت، درویش یا جان نثار پجاری کی طرح اپنی دھرتی کی پوجا کی ہے۔

محض رسمی طور پر وطن دوستی کی تحریک کا ساتھ نہیں دیا۔ شعرا اور نثر نگاروں میں یہاں ولی، چندربھان برہمن، سودا، درد، میر تقی میر، دیا شنکر نسیم، غالب، ماسٹر رام چندر، انیس، واجد علی شاہ اختر، بہادر شاہ ظفر، محمد حسین آزاد، کاظم علی جوان، نہال چند لاہوری، منیر شکوہ آبادی، صدرالدین آزردہ، داغ دہلوی، ظہیر دہلوی، حکیم آغا جان عیش، سرسید احمد خان، حالی، اسمٰعیل میرٹھی، شبلی نعمانی، درگا سہائے سرور، سید علی بلگرامی، رتن ناتھ سرشار، اکبر الہ آبادی، حسرت موہانی، اقبال، محروم، برج نارائن چکبست، خواجہ حسن نظامی، برج موہن دتاتریہ کیفی، مولانا ظفر علی خان، محمد علی جوہر، مولانا ابوالکلام آزاد، شاد عظیم آبادی، پریم چند، مجنوں گورکھپوری، مہاراج بہادر برق دہلوی، جگت موہن لال رواں، مولوی عبدالحق، ڈاکٹر محی الدین قادری زور، احمق پھپھوندوی، آثر لکھنوی، عبدالقادر سروری، روش صدیقی، سر عبدالقادر، افسر میرٹھی، آزاد انصاری، تاجور نجیب آبادی، جوش ملسیانی، آنند نرائن ملا، فراق، جگر، احسان دانش، احتشام حسین، علی جواد زیدی، عرش ملسیانی، جمیل مظہری، اقبال احمد سہیل، اختر شیرانی، سکندر علی وجد، پریم ناتھ در، گوپال متل، کرشن چندر، مجاز، مخدوم محی الدین، فیض، جذبی، سردار جعفری، رفعت سروش، مُطلبی فرید آبادی، رشید احمد صدیقی، جاں نثار اختر، شمیم کرہانی، یحییٰ اعظمی، دیا نرائن نگم، غلام احمد فرقت، مسعود اختر جمال، پطرس بخاری، کنہیا لال کپور، ظ انصاری، قتیل شفائی، مالک رام، خواجہ احمد فاروقی، رشید حسن خان، ڈاکٹر قمر رئیس، رام لال، ڈاکٹر خلیق انجم، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، نثار احمد فاروقی، نریش کمار شاد، شاہد صدیقی، وامق جونپوری، کیفی اعظمی، آل احمد سرور، گوپی ناتھ امن، سلیمان ادیب، ساحر لدھیانوی، غلام ربانی تاباں، کمال احمد صدیقی، راہی معصوم رضا، حفیظ جالندھری، ساغر نظامی اور سلام مچھلی شہری کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے جن کے نثر پاروں اور نغموں نے ادب میں سیکولرازم کی جڑوں کو اور زیادہ گہرا کیا۔ حسرت موہانی کی نظم سے

متھرا سے اہلِ دل کو وہ آتی ہے بوئے اُنس
دُنیائے جاں میں شور ہے جس کے دوام کا

ظفر علی خان کی نظم

سری کرشن کا میں احترام کرتا ہوں — اور اس میں روز نیا اہتمام کرتا ہوں
ہنود بھول گئے ہیں کرشن کی تعلیم — گلہ میں ان سے یہی صبح و شام کرتا ہوں

حفیظ کا گیت ؎

کاہن مُرلی والے نندے لال

بانسری بجائے جا

اور ساغر کی نظم ؎

سچ بتا اے مری جمنا کیا وہی جمنا ہے تُو!

اور ان کے علاوہ متعدد دوسرے شعرا کا وردِ باہم اور قومی یک جہتی کی تجلّی سے لبریز کلام کوئی وقتی جذبے کی پیداوار نہیں ہے بلکہ اُس شعور کی نمائندگی کرتا ہے جس نے ہندوستان کی تہذیب میں پرورش پائی ـــــ

محروم نے پاکستان سے ہجرت کرتے وقت پاکستان سے ان الفاظ میں خطاب کیا ؎

الوداع اے ارضِ پاکستان ہمیشہ کے لئے ۔ یاد رکھیں گے ترے احسان ہمیشہ کے لئے

جائے سامانِ معیشت داغِ حسرت لے چلے ۔ سبزۂ بیگانہ تھے ہم تیرے گلشن سے چلے

دیکھئے کیا رنگ ہو آگے تری تاریخ کا ۔ خونِ ناحق سے ہے پہلا باب تو رکھا گیا

تُو پھلے پھولے رہے تجھ پر کرم اللہ کا ۔ دُور دامن سے ترے شعلہ ہماری آہ کا

تو ہوا دُشمن ہمارا ہم ترے دُشمن نہ تھے

تو ہوا کیوں ہم سے بدظن تجھ سے ہم بدظن نہ تھے

اب بھی ہیں آباد تجھ میں اپنے پیارے سینکڑوں ۔ جاننے پہچاننے والے ہمارے سینکڑوں

جو مسلمان ہیں مگر کہتے نہ تھے کافر ہمیں ۔ اپنی مجلس میں بٹھاتے تھے وہ آنکھوں پر ہمیں

آہ ایسے مخلصوں سے بھی جُدا ہونا پڑا ۔ وہ وفا پرور تھے ہم کو بے وفا ہونا پڑا

داغ ہیں اُن کی جُدائی کے دلِ غمناک میں ! ۔ بعدِ مُردن بھی رہیں گے جو ہماری خاک میں

ہم بُرا چاہیں ترا ممکن نہیں ممکن نہیں

تیرے حق میں بد دُعا ممکن نہیں ممکن نہیں

اور یہ نظم اس شعر پر ختم ہوتی ہے ؎

خیر سے تجھ کو محبّت اور شر سے عار ہو

تاکہ پاکستان کہلانے کا تُو حق دار ہو

یہ تو خیر ایسے دَور کی بات تھی جب دو نظریوں میں ٹکراؤ بہت واضح طور پر سامنے آیا اور اس نے ہزاروں لاکھوں کی آبادیوں کے نقلِ مکانی کی صورت اختیار کی اور شاعر خود بھی اس نقلِ مکانی کا شکار ہوا۔ لیکن اُس وقت بھی، جب کہ اس ٹکراؤ کی کوئی واضح تصویر پردۂ وقت پر نہیں اُبھری تھی، محرومؔ کی شاعری میں سیکولر نظریۂ حیات لئے ہوئے نظموں کی ایک نمایاں حیثیت رہی۔ ہلالِ عید، ترجمۂ اشعارِ گلستانِ سعدیؔ، خوابِ جہانگیر، نورجہاں کا مزار، مرزا غالبؔ، غمِ نادر، ماتمِ گرامی، سلام و پیام، شامِ جُدائی، امامِ ہند، تخلیقِ مقاصد، جوئے نالاں، بُت کے بندے، پرہیزگاری، سوئے موت، بہادر شاہ ظفرؔ، غالبؔ، ناصر علی، صائبؔ اور شیخ سعدیؔ کے اشعار کی تضمین، مُلّا کمال اور ڈاکٹر اقبال، ہندو مسلمان، انقلابِ دہر، پھر بھی لڑتے ہیں!، بنامِ حسرتؔ، زندانیوں کی عید، غم زدوں کی عید، مشرق کے آسمان، کمیونل ایوارڈ، رفاقت، راہبرِ راہِ رفاقت، پنجاب ہمارا، بگڑے ہوئے پنجاب سے!، اہلِ وطن کی خدمت میں!، پنجاب کی آبرو، عتابِ وطن، سیرتِ نبویؐ کی ایک مثال، بے زبانوں پر رحم!، شہادتِ حسینؑ کربلا، امیر المومنین حضرت علی کی زندگی کا ایک واقعہ، ارشادِ حضرت علی در بارۂ عقل، ملّتِ اسلامیہ کا ذوقِ سخن، حضرت مسیح اور بچے، گورو نانک، تصویرِ رحمت، خوانِ نعمت، مرہمِ شفا، خفتگانِ خاک سے، اور دریائے سندھ کی یاد، وغیرہ بعض ایسی نظمیں ہیں جن کی بنا پر محمد قلی قطب شاہ اور نظیر اکبر آبادی کے بعد محرومؔ کی شاعری کے سیکولر مزاج کو اُن کی شاعری کی نمایاں ترین خصوصیت قرار دینا پڑتا ہے۔ ان منظومات میں میں نے محرومؔ کی اُن نظموں کا ذکر نہیں کیا ہے جو تقسیمِ ہند کے بعد لکھی گئیں۔ مثلاً پاکستان کو الوداع پاکستان، صوفی اللہ داد خان، مولانا ابوالکلام آزاد، یادِ قدوائی، ماتمِ آزاد، نفیرِ غم وغیرہ۔ کوئی دو برس ہوئے (مجھے تاریخ یاد نہیں لیکن غالباً ۱۹۶۳ء کی بات ہے) "نوائے وقت" لاہور میں خلیق قریشی کا ایک مقالہ شائع ہوا تھا جس کا موضوع تھا "اُردو شاعری میں علاقائی رنگ"۔ اس میں فاضل مقالہ نگار نے، جو اگرچہ پاکستان میں مسلم لیگ کے ایک رہنما کی حیثیت رکھتے ہیں، اس امر کا اعتراف کیا تھا کہ اگر ہم اُردو شاعری میں مغربی پاکستان کے تمدن کی نشان دہی کرنا چاہیں تو تلوک چند محرومؔ کے کلام سے زیادہ بہتر مثال ہمیں نہیں مل سکتی۔

یہاں میں نے اُس نعتیہ کلام کا ذکر نہیں کیا جو ہندو شعرا کے قلم بلکہ دل سے نکلا۔ کون نہیں جانتا کہ دُرگا سہائے سرورؔ کی ایک نعت مدتوں مولودِ شریف کے جلسوں میں پڑھی جاتی رہی۔ مجھے وہ زمانہ آج بھی یاد ہے جب لاہور میں دو نعتیں بچے بچے کی زبان پر تھیں اور ان میں ایک پنڈت ہری چند اخترؔ مرحوم کی تھی —— اِک عرب نے آدمی کا بول بالا کر دیا —— (دوسری نعت مولانا ظفر علی خان کی تھی ع
وہ شمع اُجالا جس نے کیا چالیس برس تک غاروں میں)

تصویر کا یہ رُخ منشی کنھیا لال شاد کے رسالۂ علم تصوف، منشی پریم چند کے ناول کربلا اور بشیشور پرشاد منور لکھنوی کے آیاتِ کلام پاک کے ترجموں کے بغیر نامکمل رہے گا۔

منشی روپ چند نامی اُردو کے ایک بہت اچھا کہنے والے شاعر تھے۔ عشرت لکھنوی نے ان کا ذکر اپنے "تذکرے" ہندو شعرا" میں کیا ہے۔ عشرت لکھنوی لکھتے ہیں کہ ان کی ہر غزل میں ایک نعتیہ شعر ضرور ہوتا تھا۔ ایک شعر جو انہوں نے نقل کیا ہے یہ ہے ؎

آیا جو نام پاک محمدؐ زبان پر
صلِ علیٰ کا شور اُٹھا آسمان پر

ان کے علاوہ نادر شعرا میں ہرگوپال تفتہ، مہاراجہ کشن پرشاد، پیارے لال رونق، چندی پرشاد شیدا، دوارکا پرشاد افق اور مہاراج بہادر برق دہلوی ایسے نام ہیں جن کے کہے ہوئے سلام اور مرثیے آج اُردو ادب کی زینت ہیں۔

مالک رام کی تصنیف "عورت اور اسلام" کے بارے میں میرے لئے کچھ کہنا چھوٹا منہ اور بڑی بات ہے۔ موضوع اس کتاب کا اسلام اور جابجا آیاتِ قرآنی اور حدیثوں کے حوالے، جب اتنے بڑے علمی موضوع کا ذکر ہو تو میں کیا اور میرا کچھ کہنا کیا اس لئے میں اس کتاب اور اس کے مصنف کے بارے میں مولینا عبدالماجد دریابادی کے چند الفاظ نقل کر دینا زیادہ مناسب خیال کرتا ہوں جو انہوں نے اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھے تھے وہ الفاظ یہ تھے ـــ

"قرآن اور تفسیر کے علاوہ مصنف کی نظر حدیث پر بھی بہت وسیع ہے کم از کم تبصرہ نگار سے زیادہ"

کرشن بھگوان کی تعلیمات کے سلسلے میں مولینا ظفر علیخان اور حسرت موہانی کا ذکر اس سے قبل ہو چکا ہے۔ وہ ذکر اُردو شاعری کے تعلق سے تھا۔ یہاں میں ایک نثر پارے کا ذکر کرنا چاہتا ہوں اور وہ ہے خواجہ حسن نظامی کے رسالے "قلمی چہرے" کا ایک جزو کرشن جی کے عنوان سے خواجہ حسن نظامی مرحوم لکھتے ہیں

"متھرا میں آدھی رات کو نکلنے والا چاند، گوکل میں گوالوں اور بے زبانوں کا نگہبان، بندرابن میں تلوار کھینچ کر کنس پر چڑھ جانے والا خدائی بہادر۔ من موہن، حسنِ یزدانی کی مورت رب العالمین جگ داتا کی رحمتِ عام کا سبق پڑھانیوالا۔ ہندوستان کا سب سے بڑا محبوب، سب سے زیادہ

پیارا کرشن کنھیا۔

اُن کی بانسری کی کوک آج تک سنائی دیتی ہے۔ کان ہوں تو سنو اس کے معجزانہ کرشمے اب بھی نظر آتے ہیں یہ آنکھ ہو تو دیکھو، اس کا کلام گیتا میں پوشیدہ نہیں ہے جو نمودار ہونا چاہئے۔ وہ اُس کی نمود کو پڑھیئے کہ ہر زلیست کی نمود و سلامتی کا سبق اسی میں ہے ہندوستان اپنے کرشن کنھیا پر فخر کرتا ہے۔ ہندوستان سے کہو اپنے فخر کو سب اقوام میں جو اس ملک کو مادرِ وطن کہنا چاہیں تقسیم کر دے کہ کرشن کنھیا کے نام اور کام سے اس ملک کی آبرو یورپ اور امریکہ تک ہے۔

رسیلی آنکھ والے! نظر اٹھا اور نگاہ کا ایک تیر اپنے داس کو دے کہ وہ بے تابانہ پکارتا ہے ؎

اک تیر پھینکتا جا بانکی کمان والے"

یہ نخر پر دلپزیر جو خواجہ صاحب کی دل کی گہرائیوں سے نکلی ہے سری کرشن سے ان کی عقیدت کا ایک پرتو ہے۔ یہ عقیدت کن مضبوط بنیادوں پر قائم ہے اس کا اندازہ خواجہ صاحب کی اس تصنیف سے ہوتا ہے جس کا نام ہے "گای کی جان بچانے کا بیان" خواجہ صاحب نے اس کتاب میں گائے کے مسئلے پر قرآن اور حدیث کے لحاظ سے روشنی ڈالی ہے۔ غالباً یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ہندوستان کی اقتصادیات کے پیش نظر کرشن بھگوان نے ہمیشہ گای کی پرورش اور تحفظ پر زور دیا۔

مہاتما گاندھی ہندوستان میں سیکولرزم کی ایک علامت، ایک جیتی جاگتی تصویر بن کر آئے اور مہاتما گاندھی کا اثر جس طرح اردو ادب نے قبول کیا۔ وہ تاریخ ہند کا ایک اہم حصہ ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اردو نے مہاتما گاندھی کے میدان عمل میں آنے سے قبل بھی سیکولرزم کے ماحول میں پرورش پائی تھی۔ اس لئے اردو ادب نے گاندھی جی کے اندازِ فکر کو قبول کرنے میں دیر نہ لگائی۔ اردو شاعروں ادیبوں اور افسانہ نگاروں میں اقبال، آرزو لکھنوی، عشرت میرٹھی، سیماب اکبرآبادی، پروفیسر محمد مجیب جمیل مظہری، بیخود اعظمی، برج نراین چکبست، دیا نراین نگم، محمد علی جوہر، حسرت موہانی، لالہ لاجپت رائے، پریم چند، ظفر علیخاں، درگا سہائے سرور، محروم، حیات اللہ انصاری، انند نراین مُلّا، جوش ملیح آبادی، فراق گورکھپوری اور رامن لکھنوی گاندھی جی سے براہ راست متاثر ہوئے بعد کی نسل میں ساغر نظامی، روش صدیقی، شمیم کرہانی، مجاز، آل احمد سرور، سکندر علی وجد، احسان دانش، علی جواد زیدی، خواجہ احمد عباس، نشور واحدی اور رام لال کا نام لیا جا سکتا ہے۔

جہاں انہوں نے اور ان کے علاوہ متعدد ادیبوں، شاعروں اور افسانہ نگاروں نے سیکولرزم کے نظریئے کو ادب کا جزو بنا دیا۔ وہاں ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر عابد حسین نے تعلیم اور تہذیب و تمدّن کے موضوعات کو اس نظریئے کی روشنی سے منوّر کر دیا۔

آل احمد سرور نے آزادی کے چار برس بعد ۱۹۵۱ء میں ایک نظم کہی تھی "سعیٔ وفا"۔ یہ نظم جہاں شاعر کے جمہوری نظام پر اعتماد کی ایک تصویر ہے۔ وہاں سیکولرزم کی ان تمام پنہاں قوتوں کو بھی آشکار کرتی ہے۔ جن کی بدولت جمہوری نظام کو پختگی اور استحکام نصیب ہو سکتا ہے سرور اس نظم میں کہتے ہیں ؂

وہی ہے آج بھی ہے تاج کے جام بلوریں میں — او دھر کی شام کے وہ میکدے آباد ہیں اب بھی
بہاریں میری صدیوں کی چمن بندی کا حاصل ہیں — لبِ تاریخ کو میرے فسانے یاد ہیں اب بھی
"قفس کیا حلقہ ہائے دام کیا رنجِ اسیری کیا" — یقین کی روشنی جاگے تو دل آزاد ہیں اب بھی
بہارِ جنّتِ کشمیر سے تا ارضِ کاویری — وطن میں میری کتنی نکہتیں آباد ہیں اب بھی

یہ صدیوں کی حنابندی کبھی تو رنگ لائے گی
بہاروں میں مری سعیٔ وفا بھی جگمگائے گی

سرور نے "ہماری زبان" علی گڈھ کے ایک حالیہ شمارے میں سیکولرزم کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے یہی بات کہی ہے۔ بچاؤ کے لئے ضروری ساز و سامان کی تیاری، ضروریات کے لئے غذا کی فراہمی قومی پیداوار میں اضافہ اور اسی نوعیت کے دوسرے کاموں کا ذکر کرتے ہوئے سرور کہتے ہیں :-

"مگر ان کاموں پر بھی پوری توجہ جمہوریت اور سیکولرزم کے اصولوں پر عمل کر کے ہو گی۔ یہی ہمارے میکدے کی کلید اور یہی ہمارے سارے مسائل کا حل ہے"

اور یہ مقامِ مسرّت ہے کہ اردو ادب میں سیکولرزم کا یہ چراغ آج بھی روشن ہے۔ اگر چہ بادِ مخالف کے جھونکے اسے اب پہلے سے کہیں زیادہ شدّت کے ساتھ بجھانے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ لیکن اس چراغ کی روشنی پہلے سے زیادہ تیز ہوتی چلی جا رہی ہے۔ اس وقت سب کو ہمارے ملک کی جمہوریت کے مقابلے میں دو ملکوں کی فسطائی حکومتیں صف آرا ہیں۔ ہمارے جمہوری نظام کا سب سے بڑا سہارا سیکولر اندازِ فکر اور سیکولر نظامِ حیات ہیں۔ ساحر لدھیانوی نے اس نقطۂ نظر کو بڑی خوبصورتی سے اپنی ایک تازہ نظم "یہ جان لے پاکستان" میں یوں بیان کیا ہے ؂

طاقت سے جھکائے کوئی ہمیں یہ کام نہیں آسان
ٹیپو کی چمکتی تیغ ہیں ہم ارجن کا دہکتا بان
یہ جان لے پاکستان

وہ وقت گیا وہ دور گیا وہ دو قوموں کا نعرہ تھا
وہ لوگ گئے اس دھرتی سے جن کا مقصد بٹوارہ تھا
اب ایک ہیں سب ہندوستانی اب ایک ہے ہندوستان
یہ جان لے پاکستان

تاج اور اجنتا کے وارث اتہاس بنانے نکلے ہیں
کاشی اجمیر امرتسر کے سنگم کو بچانے نکلے ہیں
اس راہ میں جو بھی خون بہے تہذیب پہ ہے احسان
یہ جان لے پاکستان

اور جاں نثار اختر اس نظرئے کو اپنی نظم کا جزو بناتے ہوئے کہتے ہیں ؎

دیکھنا سنگم کے ماتھے پر سیاہی پھر نہ جائے
تاج کا کوئی منارہ تھرتھرا کر گر نہ جائے

اس فضائے حسن پرور کی حفاظت فرض ہے
یہ ہمارا گھر ہے اس گھر کی حفاظت فرض ہے

عبدالقادر سروری

غالب کی شاعری میں ہندوستانی رُوح

غالب کا شمار اُن شعرا میں ہے جن کی فکر کا محور کائنات کی گتھیوں کو سلجھانا اور زندگی کے حقائق سے رُوبراہ ہونا ہوتا ہے۔ غالب کی فکر کا موضوع عام طور پر کائناتی حقیقتیں ہیں۔ اور وہ ایسی باتیں کہتے ہیں جو حیات کی عمومی صداقتوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسی لئے غالب کی شاعری میں موقتی تاثرات کی تلاش آسان کامیابی کی ضامن نہیں ہو سکتی۔ اس کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی شاعر کے لئے بھی زمان و مکان کی قیود سے آزاد رہنا ممکن نہیں۔ غالب کے عہد کی کچھ ادبی اور شعری روایات تھیں جن کو نظر انداز کرنا' عہد کے ادیبوں اور شاعروں کے بس کی بات نہیں تھی۔ غالب نے اپنی حد تک تنہا روی کی کوشش کی۔ اس کے باوجود وہ اپنے عہد کی روایات سے بے تعلق نہیں رہ سکتے تھے۔ تاہم غالب کے کلام میں ایرانی یا غیر ایرانی روایات کی جو تلمیحات ملتی ہیں وہ دراصل رمز یا علامت کی حیثیت رکھتی ہیں اور انہیں علامتوں کے سہارے وہ عموماً اپنے حقیقی تصوّرات کو شعری جامہ پہناتے ہیں۔

غالب کی شاعری کا گہری نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد ہم کو اس رُوح تک پہنچنے میں شاید دقت نہیں ہو سکتی جو ان کے اُردو اور فارسی کلام میں ایک زیریں رَو کی طرح دوڑ رہی ہے۔ غالب ہندوستان میں پیدا ہوئے تھے۔ اور اُنیسویں صدی کے وسط کا زمانہ ان کی فکری نشو و نُما کا ماحول تھا۔ اور یہ ماحول انفرادیت سے قطع نظر' ان کی اُردو شاعری میں تو آسانی سے نمایاں ہو جاتا ہے۔ لیکن ان کی فارسی شاعری میں بھی جگہ جگہ ان کے ماحول کے اثرات نمایاں ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ان کی فارسی گوئی کا اسلوب بھی ہندی ہے۔ وہ اسلوب' جو اس زمانے کے ایرانی شعرا اور ادیبوں کا نہیں

تھا۔ اسی لئے غالب اور ان کے معاصرین کی فارسی نگاری کے اسلوب کو بعد کے عہد کے ایرانی نقاد "سبک ہندی" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اس میں بھی کلام نہیں کہ غالب ایک دروں بین شاعر تھے، اسی لئے بیرونی کائنات کے مظاہر بھی ان کی فکر تک چھن چھن کر پہنچتے ہیں۔ اُن کے فارسی اور اُردو کلام میں ایسے بیسیوں عناصر موجود ہیں جو ہندوستانی ہیں، اور اپنے ماحول کے محرکات کا نتیجہ ہیں۔ بلکہ شاید ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کلام میں اس عہد کی فکری تاریخ کے آثار بکھرے بکھرے ملتے ہیں۔ وطن کے مظاہر اور ان کے حسن اور خوبی کے اشارے، لوگوں کی بے حسی، مغلیہ سلطنت کے زوال آمادہ عناصر، انگریزوں کا عروج، غرض ایسی بہت سی نشانیاں جو غالب کے مخصوص عہد سے تعلق رکھتی ہیں، ان کی شاعری میں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

غالب ایسے عہد میں لکھ رہے تھے جو بھارت کی تاریخ کا ایک نہایت ہیجان خیز دَور تھا۔ یہ دو عہدوں کا مِلاپ تھا۔ ایک قدیم جاگیرداری عہد، جس کے تار و پود بکھر رہے تھے، دوسرا نیا صنعتی جاگیرداری عہد، جس کے آثار ہویدا ہونے لگے تھے۔ ایک نئی قوم جو بھارت پر مسلّط ہو رہی تھی، وہ نئی روایات اور نیا ادب اور شعری مذاق اپنے ساتھ لائی تھی۔ قدیم تہذیبی اور ادبی قدریں مِٹ رہی تھیں اور زندگی کا ایک نیا نظام قائم ہو رہا تھا۔ دِقّت یہ تھی کہ غالب کے مذاق کی نشو ونما، قدیم عہد سے تعلق رکھتی تھی۔ اور نئے عہد کی صبح بھی انہیں طلوع ہوتی دیکھنی پڑی۔ آخری مغل شہنشاہ، دہلی کے تخت پر متمکن تھے، لیکن یہ اپنے اجداد کے تخت کے محافظ نہیں بلکہ ان کے مزاروں کے مجاور تھے۔ ان کے اقتدار کا دائرہ شاید شہرِ دہلی کی حدود تک بھی نہیں پہنچتا تھا۔ غالب بھی کچھ عرصہ اس دربار سے وابستہ رہے۔ جنگِ آزادی میں قومی قوتوں کی شکست نے رہا سہا سہارا بھی ختم کر دیا اور غالب اس مٹتی ہوئی تہذیب کی مرثیہ خوانی کرنے کے لئے رہ گئے۔ لیکن اس کا براہِ راست اظہار غالب کی شاعری سے زیادہ ان کے خطوط میں ہوا ہے۔

نئی تہذیب اور نئے ادبی اظہارات کا ذریعہ اُردو زبان بھی تھی۔ جس نے مغلیہ حکومت کے زوال کے ساتھ فارسی کے اثر کو بھی گھٹا دیا تھا۔ اور اس طرح ادبی فضا میں جو خلا پیدا ہو رہا تھا، اس کو پُر کرنے کے لئے اُردو آگے بڑھ رہی تھی۔ غالب فارسی سے اپنی گہری وابستگی کے باوجود وقت کے دباؤ سے بچ نہیں سکتے تھے۔ اس لئے جہاں انہیں اپنی فارسی شاعری کے "نقش ہائے رنگ رنگ" پر

ناز تھا، اُردو کو بھی وہ "رشکِ فارسی" بنانا چاہتے تھے۔ شاید یہ دو شعر ان کے ذہنی تذبذب کی مثال ہیں :۔

فارسی بیں تا بہ بینی نقش ہائے رنگ رنگ
بگذر از مجموعہ اُردو کہ بے رنگ من است

اس کے ساتھ ہی وہ اس "بے رنگ" ذریعہ اظہار کو "رشکِ فارسی" بھی بنا دینا چاہتے تھے۔ کہتے ہیں :۔

جو یہ کہے کہ ریختہ کیونکہ ہو رشکِ فارسی
گفتۂ غالب ایک بار پڑھ کے اسے سُنا کہ یُوں

حالات کے اسی دباؤ نے فارسی کے سرپرست باجبروت مغلیہ خاندان کے آخری حکمران بہادر شاہ ظفر کو اسلاف کی سنت سے گریز کر کے اُردو کو اپنے شعری اظہارات کے لئے منتخب کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔ اور بادشاہ کی شعری صلاحیتوں کو جِلا دینے میں غالب کا بھی ہاتھ تھا۔ وہ قلعہ معلیٰ کی شعری محفلوں کے رُوحِ رواں تھے اور ان کے خدوخال کو انہوں نے اپنی بعض غزلوں میں بڑی خوبی سے اُبھارا ہے۔ ان کی ایک مرصع غزل کا مطلع یہ ہے :۔

بزمِ شاہنشاہ میں اشعار کا دفتر کھُلا
رکھیو یارب یہ درِ گنجینۂ گوہر کھُلا

ایک اور غزل میں وہ اس طرح مدح سرا ہوتے ہیں :۔

خامہ میرا کہ وہ ہے بار بدِ بزمِ سخن
شاہ کی مدح میں یُوں نغمہ سرا ہوتا ہے
اے شہنشاہ کواکب سپہ و مہر علم
تیرے اکرام کا حق کس سے ادا ہوتا ہے
سات اقلیم کا حاصل جو فراہم کیجئے
تو وہ لشکر کا ترے نعل بہا ہوتا ہے
ہر مہینے میں جو یہ بدر سے ہوتا ہے ہلال
آستاں پر ترے مہ ناصیہ سا ہوتا ہے

میں جو گستاخ ہوں آئینِ غزل خوانی میں
یہ بھی تیرا ہی کرم ذوق فزا ہوتا ہے

ایک اور غزل کے مطلع میں دربار کی محفلِ سخن میں شعرا کی آپس میں مسابقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

حضورِ شاہ میں اہلِ سخن کی آزمائش ہے
چمن میں خوش نوایانِ چمن کی آزمائش ہے

ایک غزل میں بادشاہ کے غسلِ صحت کا تذکرہ کیا ہے۔ دو قصیدے اور دو قطعے بھی اس تاجدارِ سخن کی مدح سرائی میں کہے ہیں۔ اور یہ قصیدے اس صنف میں مدح سرائی کے انداز کے بڑے اچھے نمونے ہیں۔ خاص طور پر وہ قصیدہ، جس کا مطلع ہے:

ہاں مہِ نو سُنیں ہم اس کا نام
جس کو تُو جُھک کے کر رہا ہے سلام

اُردو قصیدہ نگاری میں اپنا ایک ممیز مقام رکھتا ہے۔

قصیدوں سے ہٹ کر، کچھ قطعے جو بادشاہ کی خدمت میں پیش کرنے کے لئے لکھے تھے، وہ اُن سوانحی اشاروں کی وجہ سے، جو ان میں موجود ہیں، اس صنف شاعری کے زندہ نمونے بن گئے ہیں۔ غالب سب کچھ ہونے کے ساتھ ایک انسان تھے اور انسانی احتیاجات سے وہ مبرّا نہیں تھے۔ ان کے عہد کے تنزل پذیر نظم و نسق کی ایک علامت یہ ہے کہ اُستادِ شاہ ہونے کے باوجود، ان کا وظیفہ مقررہ ماہ بہ ماہ ایصال نہیں ہوتا تھا جس کی شکایات رنگیں وہ حضورِ شاہ میں اس طرح کرتے ہیں:۔

اے شہنشاہِ آسماں اورنگ — اے جہاں دارِ آفتاب آثار
تھا میں اِک بے نوائے گوشہ نشین — تھا میں اِک دردمند سینہ فگار
تم نے مجھ کو جو آبرو بخشی — ہوئی میری وہ گرمیٔ بازار
کہ ہوا مجھ سا ذرّہ ناچیز — رُوشناسِ ثوابت و سیّار

... ...

نہ کہوں آپ سے تو کس سے کہوں — مُدعائے ضروری الاظہار
پیر و مرشد اگرچہ مجھ کو نہیں — ذوقِ آرائش سر و دستار
کچھ تو جاڑے میں چاہیئے آخر — تا نہ دے بادِ زمہریر آزار

کیوں نہ درکار ہو مجھے پوشش	جسم رکھتا ہوں ہے اگرچہ نزار
کچھ خریدا نہیں ہے اب کے سال	کچھ بنایا نہیں ہے اب کی بار
رات کو آگ اور دِن کو دھوپ	بھاڑ میں جائیں ایسے لیل و نہار
آگ تاپے کہاں تلک انسان	دھوپ کھائے کہاں تلک جاندار
میری تنخواہ جو مقرر ہے	اس کے ملنے کا ہے عجب ہنجار
رسم ہے مُردہ کی چھ ماہی ایک	خلق کا ہے اسی چلن پہ مدار
مجھ کو دیکھو تو ہوں بقیدِ حیات	اور چھ ماہی ہو سال میں دو بار
میں کہ لیتا ہوں ہر مہینے قرض	اور رہتی ہے سُود کی تکرار
میری تنخواہ میں تہائی کا	ہو گیا ہے شریک ساہوکار
... ...	... ...
آپ کا بندہ اور پھروں ننگا	آپ کا نوکر اور کھاؤں اُدھار
میری تنخواہ کیجئے ماہ بہ ماہ	تا نہ ہو مجھ پہ زندگی دشوار

بادشاہ کے خاندان کے افراد اور شہزادوں کے ساتھ بھی غالب کی کچھ وفاداریاں اور کچھ ممنونیتیں تھیں، اس لئے ان کی مدح سرائی بھی ضروری تھا۔ خضر سُلطان کے لئے وہ دُعا کرتے ہیں:-

خضر سلطان کو رکھے خالقِ عالم سرسبز
شاہ کے باغ میں یہ تازہ نہال اچھا ہے

ولی عہد کی شادی ہوئی اور غالب کو سہرا کہنا پڑا۔ لیکن مقطع میں "سخن گسترانہ بات" نے "اُستاد شہ" شیخ محمد ابراہیم ذوق کے دل میں خلش پیدا کر دی۔ جس کی معذرت "گذارشِ احوال واقعی" کے ذریعہ کرنی پڑی:-

اُستاد شہ سے ہو مجھے پرخاش کا خیال
یہ تاب یہ مجال یہ طاقت نہیں مجھے
سہرا لکھا گیا زرہ امتثال امر
دیکھا کہ چارۂ غیر اطاعت نہیں مجھے
مقطع میں آ پڑی ہے سخن گسترانہ بات
مقصود اس سے قطع محبت نہیں مجھے

روئے سخن کسی کی طرف ہو تو رُوسیاہ
سودا نہیں، جنوں نہیں، وحشت نہیں مجھے

غالب کی کچھ رشتہ داریاں اور کچھ رفاقتیں بھی تھیں۔ ان سے ہٹ کر کچھ وفاداریاں تھیں۔ سب ان کے عہد میں بھارت کی ادبی زندگی کے درخشندہ نقش و نگار ہیں۔ اپنے خسر پودہ کے انتقال پر انہوں نے جو مختصر مگر دردناک مرثیہ کہا تھا، وہ اُردو شاعری میں ایک مقام رکھتا ہے۔ نواب کلب علی خان والئی رام پور، ان کے قدرداں بھی تھے۔ اور معاون بھی۔ نواب مصطفٰے خان شیفتہ و حسرتی، رئیس جہانگیر آباد کے ساتھ قدردانی کا رشتہ باہمی تھا۔ نواب کلب علی خان کے لئے وہ دُعا کرتے ہیں۔ "امیر کلب علی خان جئیں ہزار برس"۔ حسرتی کی شعر فہمی کو دادِ تحسین دیتے ہیں :-

غالب بہ فن گفتگو نازد بدیں ورزش کہ رو
ننوشت در دیواں غزل تا مصطفٰے خان خوش نکرد

ان کے سربلند احباب میں مولانا امام بخش صہبائی، سراج الدین احمد، مولانا فضل الحق وغیرہ بھارت کے مایہ ناز سپوتوں میں سے تھے۔ ان میں سے ہر ایک کا بھارت کی زندگی کے کسی نہ کسی شعبہ میں حصہ تھا۔ لیکن ان کی کچھ مخالفتیں بھی تھیں۔ چنانچہ مرزا قتیل نے ان کی فارسی دانی پر جو اعتراضات کئے تھے اور غالب نے اس کے جو جواب دئے تھے، اُس کے سلسلے نے ایک ادبی معرکہ بپا کر دیا تھا۔ اسی معرکہ نے غالب سے وہ فارسی مثنوی کہلائی تھی جو "بادِ مخالف" کے نام سے موسوم ہے۔

شاعر کی بسیط اور روایتی محبت سے ہٹ کر، غالب کی کچھ سچی محبتیں بھی رہی تھیں جن کے افسانے گھڑے گئے اور قلم تیار کئے گئے۔ اس محبت نے ان سے ایسی غیر رسمی غزلیں کہلائیں جن کی مثال اُردو شاعری میں کم ملتی ہے۔ ان میں دو غزلیں بہت واضح اشارے رکھتی ہیں۔ اور دونوں میں محبوب کے جو خد و خال اُبھرے ہیں، اُن میں ہندوستانیت کی رُوح متحرک ہے :-

درد سے میرے ہے تجھ کو بے قراری، ہائے ہائے
کیا ہوئی ظالم تری غفلت شعاری، ہائے ہائے

دوسری غزل اس مطلع سے شروع ہوتی ہے :-

حسن غمزے کی کشاکش سے چھٹا میرے بعد
بارے آرام سے ہیں اہلِ جفا میرے بعد

آں کو بخلوت باخدا ہرگز نکردہ التجا
نالاں بہ پیش ہر کسی از جور افلاکش نگر

فارسی میں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں :۔

آں سینہ کز چشم جہاں مانند جاں بُودے نہاں
اینک بہ پیراہن عیاں او روزن چاکش نگر
خواند بامید اثر اشعار غالب ہر سحر
از نکتہ چینی در گذر فرہنگ و ادراکش نگر

غالب کی ابتدائی نشو و نما آگرہ میں ہوئی تھی۔ لیکن عنفوانِ شباب میں وہ دہلی آ گئے تھے۔ آگرہ کی زبان کا اثر کہیں کہیں ان کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ دہلی سے انہیں جسم و جان کا سا تعلق تھا اور اپنے آپ کو وہ "خاک نشینانِ دہلی" میں سے سمجھتے تھے۔ ایک فارسی شعر میں کہتے ہیں :۔

دم از ریاستِ دہلی نمی زنم غالب
منم زِ خاک نشینانِ آں دیارکی

دہلی کا اُجڑنا ان کے دِل پر شاق تھا۔ ان کا "غمِ اُلفت" پر گذارہ کرنے والا دِل، اس کی تباہی پر نوحہ کناں ہے کہ :۔

ہے اب اس معمورہ میں قحطِ غمِ اُلفت اسدؔ
ہم نے یہ مانا کہ دِلّی میں رہیں، کھائیں گے کیا

رام پور، لکھنؤ اور کلکتہ کی بھی انہوں نے سیر کی تھی اور حیدر آباد اور کشمیر سے انہیں ذہنی ربط رہا تھا رام پور کے نواب کلب علی خان اور پھر نواب یوسف علی خان ان کے قدردان تھے۔ غالب نے ان کی مدح سرائی کی ہے۔ لکھنؤ کے نواب بھی ان کی مدد کرتے رہے تھے۔ ایک مرتبہ وہ لکھنؤ گئے بھی تھے جس کا ذکر اپنی ایک غزل کے قطعہ میں اس طرح کیا ہے :۔

لکھنؤ آنے کا باعث نہیں کھُلتا، یعنی ہوسِ سیر و تماشا، سو وہ کم ہے ہم کو
مقطعِ سلسلۂ شوق نہیں ہے یہ شہر عزمِ سیرِ نجف و طوفِ حرم ہے ہم کو

اصل بات مقطع میں کہدی ہے :۔

لئے جاتی ہے کہیں ایک توقع غالب جادۂ رہ کشش کافِ کرم ہے ہم کو

کلکتہ اس زمانے میں انگریزوں کا صدر مقام تھا۔ وہاں پہنچ کر انہیں پہلی دفعہ انگریزی تمدن کی ایک جھلک نظر آئی۔ اس کی توصیف میں وہ اس طرح رطب اللسان ہو گئے :۔

کلکتہ کا جو ذکر کیا تو نے ہم نشیں
اِک تیر میرے سینہ میں مارا کہ ہائے ہائے
وہ سبزہ زور ہائے مطرا کہ ہے غضب
وہ نازنیں بُتاں خود آرا کہ ہائے ہائے
صبر آزما وہ ان کی نگاہیں کہ حف نظر
طاقت ربا وہ اُن کا اشارہ کہ ہائے ہائے
وہ میوہ ہائے تازہ و شیریں کہ واہ واہ
وہ بادہ ہائے ناب گوارا کہ ہائے ہائے

لیکن کلکتہ کے قیام میں مرزا قتیل کے مویدین اور "سخن پروران کلکتہ" کی طرف سے جو "لفظی جنگ" برپا کی گئی اور جس نے ان سے مثنوی "بادِ مخالف" کہلوائی۔ اس کے بعد شاید انہیں کلکتہ کے دلدادوں کے موازنہ کا موقع ملا اور انہوں نے سخن سرایان کلکتہ کو مخاطب کر کے کہا تھا :۔

اے سخن پروران کلکتہ	وے زبانِ آوران کلکتہ
اے گرامی فغان ریختہ گو	لغز دریاکشان عربدہ جو
اسد اللہ بخت برگشتہ	درخم و پیچ عجز سرگشتہ
بہ تظلم رسیدہ است ایں جا	بامید آرمیدہ است ایں جا

آگے ان اعتراضات کی طرف اشارہ ہے جو اہلِ کلکتہ نے غالب کی فارسی دانی پر مرزا قتیل کی سرپرستی میں شروع کئے تھے۔ آخر میں بڑے طنزیہ انداز میں قتیل کی زبان دانی کے اعتراف پر مثنوی کا اختتام ہوتا ہے۔

غالب نے ایک نہایت نفیس مثنوی "چراغ دیر" کے عنوان سے لکھی ہے۔ اس میں شہر بنارس کی جیسی تعریف انہوں نے کی ہے، شاید ہی کسی اور شہر کی کی ہو۔ اور کسی نے اس شہر کی کی ہو۔ غالب بنارس گئے تھے اور کچھ عرصہ وہاں گذارا تھا۔ اس دوران میں بنارس کو ہر پہلو سے دیکھنے کا جو موقع انہیں ملا، اس کے ارتسامات اس نظم میں بڑی عمدگی سے اُبھر آئے ہیں۔ اسی نظم میں مقدس گنگا کی بھی دل کھول کر توصیف کی ہے۔

اور شہر بنارس کی ایسی ستائش کی ہے کہ یہ ان کا آورش شہر نظر آنے لگتا ہے۔ اپنے وطنِ مالوف پر بھی اس کو بڑھایا ہے۔ لکھا ہے :-

تعالیٰ اللہ بنارس چشمِ بد دُور　　بہشتِ خرم و فردوسِ معمور
سخن را نازش مینو قماشی　　زِ گلبانگ ستائش ہائے کاشی
بنارس را کسی گفتا کہ چینست　　ہنوز از گنگ چینش بر جبیں است
بخوش پرکاری طرز وجودش　　زِ دہلی می رسد ہر دم درودش
بنارس را اگر دید است در خواب　　کہ می گردد زِ نہرش در دہن آب

... ...

خس و خارش گلستاں است گوئی　　غبارش جوہر جانست گوئی

اس شہر کو "کعبۂ ہندوستان" کے نام سے موسوم کیا ہے اور اس کی فضا کو ہر موسم میں "جنّت آباد" کہا ہے آگے رقم طراز ہیں :-

بتانش را ہیولیٰ شعلۂ طور　　سراپا نورِ ایزد، چشمِ بد دُور
میانہا نازک و دِل ہا توانا　　زِ نادانی بکارِ خویش دانا

اس سفر میں غالب دریائے سوہن (سون) سے گذرے تھے۔ اس ندی کی تعریف میں انہوں نے کئی شعر کہے ہیں۔ ایک غزل کا مقطع ہے :-

مرحبا سوہن و جان بخشی آبش غالب
خندہ بر گمرہیٔ خضر و سکندر دارم

پھر ایک رُباعی بھی اس کی تعریف میں لکھی ہے اور ہندوستان کے دوسرے شاعروں کے برخلاف اس کے پانی کی صفائی اور خُوبی کو نیل، جیحوں اور فرات پر بھی ترجیح دی ہے۔ حتیٰ کہ اسے "آبِ حیات" کہہ دیا ہے رُباعی یہ ہے :-

خوشتر بُوَد آبِ سوہن از قند و نبات　　بادی چہ سخن زِ نیل و جیحوں و فرات
این پارہ عالمی کہ ہندش نامند　　گوی ظلمات و سوہنست آبِ حیات

غالب کو کشمیر دیکھنے کا موقعہ نہیں مِلا تھا۔ لیکن اس کے حُسن و خوبی کے تذکروں نے اس حسین وادی کے بارے میں ایک حسین تصوّر ان کے ذہن میں محفوظ کر دیا تھا۔ چنانچہ ایک فارسی غزل کے مطلع میں اس کے

ستائش گر ہیں :-

حورِ بہشتی زیاد آن بتِ کشمیر برد
بیم صراط از نہاد آن دم شمشیر برد

شہر و دیار کے ان ہندوستانی تاثرات کے علاوہ طرزِ ماند و بود کے بیسیوں عناصر میں ہندوستانیت نمایاں ہے۔ مثلاً محبوب کے اپنے کوچہ سے پینس میں گذرتے ہوئے کہاروں کو کندھا بدلنے کی مہلت نہ دینے کا تذکرہ ایک شعر میں کرتے ہیں :-

پینس میں گذرتے ہیں جو کوچے سے ہمارے
کاندھا بھی کہاروں کو بدلنے نہیں دیتے

غالب کی اردو اور فارسی شاعری میں برہمن، زنّار، بت، صنم، بت خانہ کی علامتیں یا رمز بڑی گہرائی اور معنویت کے حامل ہیں۔ مثلاً :-

زاہد مناز چندیں زنّارم ار گسستی
از جبہہ ام ندزود کس سجدہ صنم را

یا :-

بمن گرای و وفا جو کہ سادہ برہمنم
بسنگ ہر کہ دہد دل بغمزہ چوں ندہد

ایک شعر میں کافر و مومن کے اختلاف کا مضحکہ اُڑاتے ہیں :-

نازمومن و کافر بر چہ دستگاہ آخر
سبحہ و مسواکے قشقہ و زنّاری

ان علامتوں کے استعمال سے غالب نے شاید سب سے زیادہ اعجاز اس شعر میں دکھایا ہے :-

وفا داری بشرطِ استواری اصل ایماں ہے
مرے بت خانے میں تو کعبہ میں گاڑو برہمن کو

ہندوستان کے میووں میں غالب کو آم جیسے پسند تھے۔ اس کے تذکروں نے لطیفوں اور کہانیوں کی شکل اختیار کر لی ہے۔ ان کا قطعہ "در صفتِ انبہ" آم کی شاید کلاسیکی توصیف کا حکم رکھتا ہے۔ اس کے چند شعر ہیں :-

آم کے آگے پیش جاوے خاک ——— پھوڑتا ہے جلے پھپھولے تاک
مجھ سے پوچھو تمہیں خبر کیا ہے ——— آم کے آگے نیشکر کیا ہے
اور دوڑ آئیے قیاس کہاں ——— جانِ شیریں میں یہ مٹھاس کہاں
جان میں ہوتی گر یہ شیرینی ——— کوہ کن با وجود غمگینی
جان دینے میں اس کو یکتا جان ——— پر وہ یوں سہل دے نہ سکتا جان

آگے برجستہ اشعاروں کے ذریعہ آم کے وصف بیان کئے ہیں :-

نظر آتا ہے یُوں مجھے یہ ثمر ——— کہ دواخانۂ ازل میں مگر
آتشِ گُل پہ قند کا ہے قوام ——— شیرہ کے تار کا ہے ریشہ نام
یا یہ ہوگا کہ فرطِ رافت سے ——— باغبانوں نے باغِ جنّت سے
انگبیں کے بحکمِ ربّ الناس ——— بھر کے بھیجے ہیں سر بمہر گلاس
یا لگا کر خضر نے شاخِ نبات ——— مدّتوں تک دیا ہے آبِ حیات
تب ہوا ہے ثمر فشاں یہ نخل ——— ہم کہاں ورنہ اور کہاں یہ نخل

خسرو کے روایتی ترنج زر پر آم کو ترجیح دی ہے اور اسے "رونقِ کارگاہ برگ و نوا"، "نازشِ دودمانِ آب وہوا" اور "رہرو راہ خلد کا توشہ" اور "طوبیٰ اور سدرہ کا جگر گوشہ" جیسے نفیس استعاری ناموں سے یاد کیا ہے۔

"چکنی ڈلی" بھارت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس کی توصیف میں بھی انہوں نے ایک پُورا قطعہ لکھ دیا ہے۔ اسی طرح شاہی مطبخ سے بیسنی روٹی کی عطا پر انہوں نے ایک نفیس قطعہ لکھا ہے۔

لیکن ان سب سے بڑھ کر شاید زندگی کے بارے میں غالبؔ کا وہ نقطۂ نظر ہے جس پر بھارت کے فلسفہ کا اور خاص طور پر فلسفۂ ویدانت کا گہرا اثر ہے۔ جسے انہوں نے متصوفانہ انداز میں کئی پہلوؤں سے ظاہر کیا ہے۔ لیکن اس کا ماحصل یہ ہے کہ دُنیا ایک دھوکا، ایک مایہ ہے۔ ویدانت کی رُو سے خدا کی ہستی ہی حقیقت ہے، باقی ساری خارجی مرئی اشیا محض خیالی اور ظلّی ہیں۔ "برہم ستیم جگن متھیا"۔ خدا ہی حقیقت ہے باقی سارا عالم باطل ہے۔ اس نقطۂ خیال کو غالبؔ نے اُردو اور فارسی شاعری میں بے شمار پہلوؤں اور انداز سے پیش کیا ہے۔ خود تصوّف کے بارے میں ایک اہم نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کی بُنیاد فلسفۂ ویدانت پر ہے۔ اس بحث کی تفصیلات میں پڑے بغیر ہم غالبؔ کی فکر کے تانے بانے

میں اس اندازِ فکر کے نقوش نمایاں دیکھ سکتے ہیں۔ مثلاً اُن کا یہ اُردو شعر اس نقطۂ خیال کو شاید
سب سے زیادہ واضح انداز میں پیش کرتا ہے۔ کہتے ہیں :-

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی — ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے!

ان کا ایک اور شعر ہے ؎

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ — عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

نفئ موجوداتِ مرئی اور خارجی کا یہ رجحان ایک قصیدہ میں نہایت مؤثر اور شاعرانہ انداز میں اس
طرح ظاہر ہوا ہے :-

ہرزہ ہے نغمۂ زیر و بمِ ہستی و عدم — لغو ہے آئینۂ فرقِ جنون و تمکین ؎
لافِ دانش غلط و نفعِ عبادت معلوم — دردِ یک ساغرِ غفلت ہے چہ دنیا و چہ دین

ایک غزل میں بھی جو تقریباً مسلسل ہے، دُنیا کے بارے میں اسی طرح کے خیالات ظاہر کئے ہیں :-

بازیچۂ اطفال ہے دُنیا مرے آگے — ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے
اِک کھیل ہے اورنگِ سلیماں مرے نزدیک — اِک بات ہے اعجازِ مسیحا مرے آگے
جز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور — جز وہم نہیں ہستیٔ اشیا مرے آگے

مثالیں اور بہت سی تلاش کی جا سکتی ہیں، لیکن یہ چند نمونے بھی غالبؔ کی شاعری میں ہندوستانیت
کی رُوح کو نمایاں کرنے کے لئے کچھ کم نہیں ہیں ۔

پریم ناتھ بزاز

کشمیر میں سیکولرازم کی اہمیّت

کش مکش

وادیٔ کشمیر، قدرت کا ایک حسین عطیہ ہے۔ اس کی وجہ صرف اس کے خوبصورت مناظر کی دل کشی ہی نہیں ہے بلکہ اس کی آب وہوا کا حیات بخش اور صحت آور تاثر بھی۔ مشرقی نصف کرّے میں واقع اس وادی کے قرب وجوار میں پانچ طاقتوں — روس، چین، افغانستان، پاکستان اور ہندوستان کی سرحدیں ملتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے محل وقوع میں اس کی جغرافیائی اور فوجی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

تاریخ کے طلوع سے ہی، ہندوؤں کے لئے یہ وادی دیوتاؤں کا مسکن رہی ہے جس کے ذرّے ذرّے کو مقدس صحیفوں میں پوتّر قرار دیا گیا ہے۔ ہر سال اگست میں ہندوستان کے کونے کونے سے ہزاروں دھرماتما ہندوؤں کے پرے کے پرے کشمیر آکر سوامی امرناتھ کی یاترا کے لئے جاتے ہیں۔ مسلمانوں کے لئے یہ سرزمین مشائخوں اور اولیاؤں کا وطن ہے اور یہاں فرزندانِ توحید اکثریت میں ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان عناصر کی موجودگی کی وجہ سے ہند اور پاکستان دونوں ہر قیمت اور ہر قربانی دے کر وادی کو اپنے حلقۂ اثر میں دیکھنے کے خواہش مند ہیں۔

لیکن صرف اتنے ہی پس منظر سے اُن تمام وجوہات کو سمجھنا ممکن نہیں جو اس گھمبیر کش مکش کا اصل باعث ہیں۔ برصغیر کی تقسیم کے وقت ہندوستان نے بعض ایسے علاقوں کی دست برداری ہنسی خوشی قبول کی جو کسی بھی لحاظ سے کم پوتّر یا فوجی نقطۂ نظر کے لحاظ سے کم اہمیت نہیں رکھتے تھے۔ کانگرسی رہنما شمال مغربی سرحدی صوبے کے لئے بڑے شفیق جذبات رکھتے تھے، خاص طور پر خان برادران اور خدائی خدمت گاروں کی خدمات اور قربانیوں کا اُنہیں بے حد پاس تھا۔ جنہوں نے آزادی کے لئے ترنگے پرچم کے سائے میں بڑی بہادری سے جد وجہد کی۔ لیکن ہندوستان نے اس صوبے سے اپنا ہاتھ اُٹھا لیا۔ اور خان

عبدالغفار خاں کے شکایت آمیز قول کے مطابق "پٹھانوں کو بھیڑیوں کے آگے پھینک دیا۔" اسی طرح مسلم لیگی لیڈروں کو ہندوستان میں بہت سے ایسے علاقوں سے ہاتھ دھونا پڑا جن پر وہ اپنا حق جتلاتے رہتے تھے۔ اس سلسلے میں حیدرآباد کی مثال خاص طور پر قابلِ ذکر ہے، جسے مسلم تمدّن کے ایک مرکز کی حیثیت سے بڑی عرق ریزی سے تعمیر کیا گیا تھا۔ ایک علاقے کی حیثیت سے کشمیر ان متذکرہ صدر خطّوں سے نہ تو زیادہ اہم ہے اور نہ ہی اس کی جذباتی اپیل ان سے بڑھ کر ہے۔ یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اتنا شور و غوغا بلا ضرورت ہی کیا جا رہا ہے؟ اصل میں اس زبردست کش مکش کی اصل وجوہات بہت زیادہ گہری ہیں۔ جب اس مسئلے کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کیا جاتا ہے تو یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ کشمیر میں ہندوستان اور پاکستان، اصولوں کی ایک دُور رس جنگ لڑنے میں مصروف ہیں۔ ۱۹۴۷ء میں تقسیم کے وقت معاملے کی خواہ کوئی بھی نوعیت رہی ہو، پچھلے اٹھارہ سال کے واقعات و کوائف نے ثابت کر دیا ہے کہ بنیادی طور پر یہ ایک نظریاتی جنگ ہے جس میں فریقین شعوری یا غیر شعوری طور اُن اصولوں کے لئے نبرد آزما ہیں جن کی یہ دو مُلک علم برداری کرتے ہیں۔ ہندوستان نے غیر مذہبی جمہوریت کو اپنی منزلِ مقصود قرار دیا ہے جس کے تحت اس وسیع و عریض ملک میں رہنے والے، بھانت بھانت کی زبانیں بولنے والے، طرح طرح کے عقائد میں یقین رکھنے والے، ذات پات، رنگ و نسل یا صنف کے امتیاز کے بغیر مساوی درجہ حاصل کرنے والے شہریوں کی حیثیت سے زندگی بسر کریں۔ جنہیں قانون کی نظر میں برابری کا درجہ حاصل ہو۔ پاکستان نے اس کے برعکس ایک مذہبی سلطنت بنانے کا فیصلہ کر لیا ہے، جہاں اسلام کے اصولوں کے مطابق حکومت کی جائے گی۔ پاکستانی لیڈر، چاہے زبان سے کتنی ہی لن ترانیاں کیوں نہ کہیں، اس قسم کی مملکت میں، مختلف مذاہب کے ماننے والوں کے درمیان بہر حال امتیازی سلوک ہوتا رہے گا۔ لہٰذا یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کشمیر کا معرکہ علاقائی مفادات سے زیادہ اس بات کا فیصلہ کرے گا کہ مستقبل میں اس چھوٹی اور خوبصورت وادی میں کون سا نظامِ زندگی برسرِ اقتدار رہے گا۔ کیونکہ یہ بات صاف ہے کہ اگر کشمیر ہندوستان کے ساتھ رہا تو عوام کو سیاسی زندگی میں سیکولرازم کو اپنے مقصد کی حیثیت سے اپنانا پڑے گا۔ لیکن اگر اس کے برعکس معاملہ پیش آیا تو عوام کو قرونِ وسطےٰ کے ایک کہنہ سال نظریے کی بالادستی تسلیم کرنا ہوگی۔

اس بحث کی ابتدا میں ہی اس حقیقت کو مان لینا ضروری ہے کہ اس تنازعے کی پچھلی تاریخ کے پیشِ نظر کشمیر کی صورتِ حال کا اثر صرف برِصغیر تک ہی محدود نہیں رہ سکتا؛ اس کے عالم گیر

عواقب برآمد ہوں گے؛ اور ایشیا و افریقہ کے نوآزاد اور اُبھرتے ہوئے ممالک پر اس کا فیصلہ کُن اثر پڑنا لازمی ہے۔

غیر مذہبی اور مذہبی نظریات

آزادی کے لئے انسان کی جدوجہد کی کہانی اُتنی ہی پُرانی ہے جتنی خود انسان کی تاریخ! انسان کی زندگی کی سب سے بڑی مسرّت یہ ہے کہ وہ پابندیوں کے بغیر مُسلسل طور اپنی شخصیّت کے تخلیقی جوہر دریافت اور ظاہر کرتا رہے۔ اُس نے سماج کی تشکیل اس لئے کی تاکہ یہ سعی اشتراک و تعاون کے اجتماعی انداز میں آگے بڑھائی جاسکے۔ قدیم انسانی سماج میں قبیلے کا قانون حرفِ آخر تھا۔ ایک قبیلے کے افراد اپنے کو بھائی کہتے تھے، لیکن جو بھی اس دائرے سے باہر ہوتا، اُسے دُشمن کہا جاتا اور اُس کے ساتھ سختی کا سلوک کیا جاتا۔ قبیلہ وادی سماج کے نقائص جو کچھ بھی رہے ہوں، اپنے زمانے میں اس نے انسان کو وحشی زندگی سے نجات دی اور یہ آزادی کی راہ پر اُس کے سفر کی پیش رفت ثابت ہوا... ... ...

... قدیم یونان میں تمدّن کا ایک شان دار معیار حاصل کیا گیا اور انسانی تاریخ میں پہلی بار جمہوریت کے نیک نصب العین کا تصوّر پیدا ہوا۔ لیکن یُونانی سماج طبقۂ اُمراء اور عامیوں میں بکھرا ہوا تھا۔ ہیلنز کی شہری ریاستوں میں بہت کم لوگوں کو ووٹ دینے کا حق تھا۔ غلاموں اور عورتوں کی کثیر تعداد اس سے محروم تھی۔

انسانی سماج جامد نہیں ہے۔ یہ ایک متحرک تنظیم ہے۔ لہذا وقت گذرنے کے ساتھ انسانی سماج ترقی پذیر ہوتا گیا اور قبیلہ وادی نظام، روشن خیال افراد کو مطمئن کرنے یا انسانیت کی کوئی مفید خدمت انجام دینے سے معذور ہو گیا۔ اس کے اصول اور اس کی قدریں نہ صرف اب کسی کام کی نہیں رہی تھیں بلکہ وہ نقصان دِہ بنتی گئیں اور انسانی ارتقا کا سفر جاری رکھنے کے لئے ان کی تبدیلی لابدی بن گئی۔ دُنیا کے عظیم مذاہب —— بُدھ مت، عیسائیت اور اسلام —— قبائلی نظام کو ختم کرنے کے بعد اُبھرے اور انھوں نے زیادہ وسیع بُنیادوں پر انسانی برادری کی تعمیر کے لئے کوشش کی۔ حقیقت یہ ہے کہ تمام مذاہب، انسان اور انسان کے درمیان قومیت، رنگ یا طبقے کی بنا پر امتیاز ختم کرنے کا دعوےٰ کرتے ہیں۔ مختلف قبائل کے بے شمار خداؤں نے نظریۂ توحید کے تحت ایک واحد اور مُختارِ خالق پر زور دیا۔ مختلف مذاہب کے فیضان کے تحت بڑی بڑی ریاستیں وجود

میں آئیں۔ بلکہ بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہوئیں۔ اس طرح قبائلی نظام کو آہستہ آہستہ ختم کیا گیا اور اگر کسی کو اس کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہوئے پایا جاتا تو اُسے انسانی آزادی کا دشمن تصوّر کیا جاتا۔ قرونِ وسطےٰ میں ساری دُنیا میں مذہبی فطریات کا طوطی بولتا رہا۔ لیکن اپنا تاریخی کردار ادا کرنے کے بعد مذہب بھی رجعت پسندوں اور مفادِ خصوصی رکھنے والوں کے ہاتھ کا آلہ بن گیا۔ اگرچہ اس کے تحت خدا کے تمام بندوں میں مساوات کا دعوٰی کیا جاتا رہا، لیکن عملی طور معتقدوں اور منکروں کے درمیان بڑی بڑی دیواریں کھڑی کر لی گئیں۔ جہاں اول الذکر کو قانون کے تحت بڑا ترجیحی سلوک ملتا وہاں آخر الذکر کے ساتھ بڑا امتیازی سلوک کیا جاتا رہا۔ جلد ہی مذہب اپنی صفوں میں اختلاف کرنے والوں کے خلاف سخت ہو گیا اور اس کے حامیوں میں بڑی خوں ریز جنگیں ہونے لگیں۔ اس کا انقلابی کردار ختم ہو گیا اور اس نے ظلمت پسندی کی مدد کی اور ترقی کی مخالفت۔

تمام مذاہب ایک اَن دیکھی قوت کو، جسے مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے، میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ اُن کے خیال کے مطابق وہ حاکمِ مطلق اور عدل کا سرچشمہ ہے۔ اس طرح سے مختلف مذاہب کی سلطنتوں میں حکمران کو زمین پر خدا کا ایجنٹ یا نائب مانا گیا۔ جو اپنا حکم و اقتدار خدا سے حاصل کرتا ہے۔ اس پس منظر میں جمہوریت کے پنپنے کا کوئی امکان مُشکل سے ہی موجود تھا۔ لیکن قبائلی نظام کی طرح مذہبی عقیدے نے بھی صدیوں تک انسانی ترقی کے پہیّوں کو گھمائے رکھا۔ اس کے تحت، بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہوئیں، جنھوں نے انسان کی اقتصادی ترقی میں اہم رول ادا کیا۔ اور علم و دانش کے اُفق وسیع کر دیے۔ جب مذہب کی تخلیقی قوتیں ماند پڑ گئیں تو اس نے قتل و خون اور غارت گری کا ایک طوفان برپا کر دیا۔ فن اور تمدن کی نشاۃ الثانیہ کی تحریک پاپائیت کے سایے تلے ہی پیدا ہو گئی۔ کچھ روشن خیال پادریوں نے طبعی سائنس میں کچھ تجربات شروع کیے گیارہویں سے اٹھارہویں صدی عیسوی تک سائنس کی مختلف شاخوں میں بڑی معرکۃ الآرا دریافتیں ہوئیں جنھوں نے مذاہب کی بُنیادیں ہلا کر رکھ دیں۔ اس کی وجہ سے انسانی آزادی کے کسی نئے ہتھیار کی ضرورت پیدا ہو گئی۔

سائنس کی مختلف شاخوں میں نئی دریافتوں سے دُنیا میں بے مثال اقتصادی خوش حالی پیدا ہو گئی۔ اقوام کے درمیان بہت سی دیواریں ڈھ گئیں، فاصلے ہٹ گئے۔ جو نسلیں اب تک ایک دوسرے سے ناآشنا تھیں، اُن میں ربط و امتزاج پیدا ہونے لگا۔ اس سے بھی زیادہ

اہم بات یہ ہوئی کہ بہت سے اساطیری نظریے، خانہ ساز تعصبات، اور تنگ نظر عقائد ان دھاکوں سے تباہ ہو گئے۔ یکے بعد دیگرے مختلف مذہبی ریاستیں نئے نظریات کی دُھواں دھار پیش قدمی کی مزاحمت نہ کر سکیں اور ان کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ انسانی ذہن میں نظریاتی بُحران پیدا ہو گیا۔ فرانسیسی قاموسیوں ... ... (Encyclopaedists) نے یہ چیلنج قبول کیا۔ انہوں نے انسانی معاملات میں مافوق الفطرت عنصر کو خارج کر کے انسانی مسائل کو عقل و خرد کی بُنیاد پر حل کرنے پر زور دیا۔ انہوں نے ریاست کا سیکولر آدرش پیش کیا۔ انقلابِ فرانس نے ان قاموسیوں کا فلسفہ قبول کر کے "آزادی، مساوات اور برادری" کو اپنا نشانِ راہ قرار دیا۔ دُنیائے جدید کا جنم ہو گیا۔

گزشتہ ایک سو ستر (۱۷۰) برس سے مذہبی نظریات کے علم بردار سیکولرازم کی پیش قدمی کو روکنے کی ناکام کوشش کرتے رہے ہیں۔ ایک مذہبی ریاست، چند ایسے لوگ ہی وجود میں لا سکتے ہیں اور اس پر حکومت کر سکتے ہیں جنہیں مطلق خدائی پروانہ حاصل ہو چکا ہو۔ عوام کا کام یہ ہو گا کہ وہ اُن کی پیروی کریں اور اُن کے احکام کی تابع داری کریں۔ "آزادی، مساوات اور برابری" کا آدرش مذہبی نظریے کی عین ضِد ہے۔ لیکن آج کل کی دُنیا میں جذبۂ حُریّت کو اس قدر بالادستی حاصل ہے کہ جہاں رجعت پسند مذہبی ریاستیں قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں وہاں وہ بھی جمہوریت کے گُن گانے اور اس پر قائم رہنے کے دعوے کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ لیکن جمہوریت اور سیکولرازم شانہ بشانہ چلتے ہیں۔ ایک کا وجود دوسرے کا محتاج ہے۔ جتنی کسی ریاست کے سیاسی مسائل میں مذہبی نظریے کی کارفرمائی ہو گی، اُتنی ہی یہ آزادی اور جمہوریت سے دُور ہو جاتی ہے۔ تمام وہ مُلک، جن کا کوئی سرکاری مذہب ہے یا جو عوامی معاملات کو مذہبی کسوٹی پر حل کرنے کے روادار ہیں، وہ قرونِ وسطیٰ میں رہتے ہیں۔ وہ اُس ترقی سے استفادہ نہیں کر سکتے جو سائنس اور فلسفے کی پیش قدمی سے ممکن بن گئی ہے۔ تاریخ کی ابتدا سے ہی رجعت پسند اور ترقی پسند قوتوں کی یہ آویزش جاری رہی ہے۔ انسانیت کی پیش قدمی میں کئی جگہ ترقی کے مقصد کو کچھ عارضی پسپائیاں دیکھنا پڑی ہیں۔ لیکن آخری فتح بہرحال نئی انقلابی طاقتوں نے ہی حاصل کی ہے۔ انقلابِ فرانس نے راستے کی نشان دہی کی اور یورپ اور شمالی امریکہ میں آہستہ آہستہ ریاستوں کے معاملات میں مذہب کی جگہ سیکولرازم کو حاصل ہوتی گئی۔ وہ قومیں جو فرسودہ اور زائد المیعاد نظریات کو سینے سے لگائی بیٹھی ہیں، تاریخ کے عقبی پانیوں میں رہ رہی ہیں۔ لیکن جلد یا بدیر اُنہیں ایک ذہنی تبدیلی سے دوچار ہونا ہی پڑے گا۔ اُنہیں مذہبی نقطۂ نظر کو تلانجلی دے کر

ترقی پسند راستے کو اختیار کرنا ہی ہوگا۔

اس سلسلے میں پاکستان کے معاملے کا مطالعہ کرنا کافی برمحل ہوگا۔ برِصغیر کو تقسیم کرنے کا خیال صرف مذہبی اور فرقہ دارانہ وجوہات کی وجہ سے پیدا ہوا۔ مسلم لیگی لیڈر دس سال سے زیادہ عرصے تک ایک مسلم سلطنت کے قیام کے لئے سر توڑ کوششیں کرتے رہے۔ لیکن جب آخر کار یہ محبوب خواب پورا ہو گیا تو تحریک کے قائدِ اعظم محمد علی جناح نے تسلیم کیا کہ موجودہ وقت میں کوئی مستحکم اور ترقی پسند ریاست مذہب کو قومیت کی بنا پر پروان نہیں چڑھ سکتی۔ ۱۴ر اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان آئین ساز اسمبلی کے افتتاحی اجلاس سے خطاب کرتے ہوئے اُنھوں نے کہا:

"اگر آپ جذبۂ تعاون سے کام کریں۔ ماضی کو بھول کر اور گھڑے مُردوں کو اُن کے حال پر چھوڑ کر کام کریں تو میں کہوں گا کہ آپ میں سے ہر شخص، چاہے وہ کسی بھی فرقے سے تعلق رکھتا ہو، چاہے اُس کی رنگت کیسی ہی کیوں نہ ہو، مملکت کا برابر کا شہری ہے اُسے ہر قسم کے برابر حقوق، مراعات اور ذمہ داریاں حاصل ہیں۔"

..."آپ اپنے مندروں کو جانے کے لئے آزاد ہیں۔ چاہے آپ کسی بھی مذہب سے تعلق رکھتے ہوں۔ مملکتِ پاکستان میں آپ کو اپنے مخصوص طرز میں عبادت کی پوری آزادی حاصل ہے۔ اس کا مملکت کے کاروبار سے کسی قسم کا واسطہ نہیں۔"

ایک اور موقع پر جناح صاحب نے کہا:

"ہم اس مملکت میں کسی فرقے کے ساتھ کوئی امتیاز یا کوئی فرق نہیں کرنا چاہتے۔ نہ ہم رنگ و نسل کے جھگڑوں میں پڑنا چاہتے ہیں۔ ہم اس بنیادی اصول سے اپنی ریاست کا کام شروع کرتے ہیں کہ ہم سب ایک ہی ملک کے باشندے اور برابر کے باشندے ہیں۔ <u>ہندو، ہندو نہیں رہے گا اور مسلمان، مسلمان نہیں رہے گا۔ یہ میں مذہبی معنوں میں نہیں کہہ رہا ہوں کیونکہ وہ ہر شخص کا ذاتی معاملہ ہے بلکہ میں یہ سیاسی معنوں میں ملک کے شہریوں کی حیثیت سے کہتا ہوں۔</u>"

[سطروں پر خط مضمون نگار نے لگائے ہیں]

دو قومی تھیوری کے پرچارک کی زبان سے، اور اُس لیڈر کی زبان سے، جس نے مسلسل طور مذہب کو قومیت کی بنیاد قرار دینے کی وکالت کی، یہ الفاظ بڑے معنی خیز ہیں۔ یہ اُس مقصد سے انکار ہے

جس کے تسلیم کیے جانے کے لئے جناح صاحب نے اپنی عملی زندگی کے اکثر حصے میں ان تھک طریقے پر جد و جہد کی۔ لیکن چونکہ وہ ذہنی اور رُوحانی طور جدید نظریات سے متاثر تھے، لہذا وہ اپنی جد و جہد کے اختتام پر اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہ رہ سکے کہ مذہبی نقطۂ نظر کی بجائے سیکولرازم ہی پاکستانی عوام کی مسرّت اور خوش حالی کا ضامن ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اپنے ممتاز بانی کے ان ارشادات کو اُس کے جانشینوں نے پس پُشت ڈال دیا ہے۔ لیکن اس بات میں شک و شُبے کی کم ہی گنجائش ہے کہ اگر جناح صاحب زندہ رہتے تو پاکستان کی کہانی بالکل دوسری ہوتی!

سیکولرازم اور کشمیر

پانچ ہزار سال کے عرصے میں کشمیر کے مقامی شاعروں نے عرق ریزی سے تاریخیں اور دوسری کتابیں لکھی ہیں۔ ان کا مطالعہ کرنے سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ دُنیا کے دوسرے حصوں کے لوگوں کی طرح کشمیری بھی رجعت پسندی اور ترقی دونوں قسم کے زمانوں سے گذر رہے ہیں۔ موٹی بات یہ ہے کہ جس طرح دُنیا کے دوسرے علاقوں میں ارتقائی عمل کے تحت آدمی دورِ وحشت سے قبائلی نظام، پھر مذہبیت اور آخر میں سیاسی معاملات میں غیر فرقہ وارانہ نقطۂ نظر پر پہنچا ہے، اُسی طرح یہاں بھی معاملہ پیش آیا ہے۔ لیکن کشمیر میں تمدّنی ترقی میں کچھ خاص رُجحانات نمایاں رہے ہیں جو صرف کشمیر کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بدھ مت کے زوال کے بعد کشمیری مُفکّروں نے ایک نئے فلسفے کو جنم دیا جسے "تریکا شاستر" کہتے ہیں۔ اس فلسفے میں قدیم ہندوستانی فلسفہ اور گوتم کے نظریات کا ایک امتزاج پیش کیا گیا تھا۔ اگرچہ بُنیادی طور پر یہ آدرش وادی محور کے گرد گھومتا ہے لیکن اس میں حقیقتِ موجود کا بھی احساس پایا جاتا ہے اور عقلیت کے عناصر بھی۔ "تریکا شاستر" کے تمام مُبصرین نے لکھا ہے کہ ایک نظام، فلسفہ یا سائنس کے ایک درس کی حیثیت سے یہ بلا تمیز رنگ و نسل ساری انسانیت کے لئے ہے۔ تقریباً چھ سو سال یعنی آٹھویں سے چودھویں صدی عیسوی تک تریکا شاستر کشمیر پر چھایا رہا۔ اور یہاں کے لوگ اپنی نجی اور عوامی زندگی اسی کے اصولوں کے مطابق ڈھالتے رہے۔ حکمرانوں کا چناؤ اور ظالم حکمرانوں کی برطرفی کشمیر کی تاریخ کے لئے کوئی ان جانی بات نہیں۔ نیچ ذاتوں کے اشخاص اور ایسے افراد ، جو مرّوجہ شادیوں کے دائرے سے باہر پیدا ہوئے، بھی اپنی محنت اور ذہانت کی وجہ سے یہاں سلطنت کے اعلیٰ عہدوں ... ... اور عزّت و عظمت کی چوٹیوں پر پہنچے ہیں۔ عورتوں کو

اس بات کے پُورے مواقع دئے جاتے تھے کہ وہ سماجی زندگی کے کسی بھی حلقے میں اپنے جوہر کا مظاہرہ کریں۔ وہ گھریلو زندگی سے سیاسی سٹیج پر آگئی تھیں۔ آزاد تھیں، زمینوں اور دوسری غیر منقولہ جائداد کی مالک تھیں، اپنی جائدادوں کا انتظام خود کرتی تھیں اور میدان جنگ میں جرنیلوں اور فوج کے سربراہوں کی حیثیت سے شمشیر آزما ہوتی تھیں۔" چار ممتاز خواتین نے ملکاؤں کی حیثیت سے مطلق اقتدار سنبھالا تھا۔ بہت سی خواتین نے نابالغ بادشاہوں کی سرپرستوں کی حیثیت سے حکمرانی کے جوہر دکھائے۔ یہ خواتین سماج کے ہر ایک طبقے سے تعلق رکھتی تھیں بلکہ ان میں مروجہ خیالات کے مطابق سب سے نیچ طبقہ یعنے چنڈالوں کی لڑکیاں بھی شامل تھیں۔

مسلمانوں نے کشمیر میں ۱۳۳۹ء میں اقتدار پر قبضہ کر لیا۔ اس طرح سے یہ ملک اسلام کے اثر و نفوذ کی زد میں آگیا اور یہاں لوگ نئے مذہب پر ایمان لانے لگے۔ مسلمان مبلغین کی ایک بڑی تعداد کی آمد کے ساتھ کشمیر میں ایک نیا نظریاتی ٹکراؤ وجود میں آگیا۔ ایک طرف تو غیر ترقی پسند برہمنیت نے اسلام کی زبردست مزاحمت کی۔ مگر دوسری طرف تریکا فلسفیوں نے اس کا تنقیدی نقطۂ نظر سے جائزہ لے کر اس کے بعض اوصاف کو سراہا۔ اس طرح سے یہاں ایک متحرک اور مشترکہ تمدن پیدا ہو گیا۔ جسے "مذہبی انسان دوستی" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یہ اپنے مفہوم کے لحاظ سے بڑی آزاد خیال ہے اور اس میں کشمیر کے فلاسفہ کے طویل تجربات اور گہری غور و فکر کے اثباتی عناصر کی آمیزش ہے۔

اس مکتبِ فکر کی بانی للہ عارفہ تھیں۔ جنم کے لحاظ سے وہ برہمنوں سے تعلق رکھتی تھیں اُن کے سب سے ممتاز چیلے شیخ نورالدین ولیؒ تھے۔ جنہیں محبت سے نندہ ریشی کہہ کر پکارتے ہیں۔ اس حقیقت کے پیش نظر کہ ان دونوں بزرگوں کو ہندو اور مسلمان ایک جیسی عقیدت سے اپناتے ہیں، اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہنا چاہیئے کہ اُن کا فلسفہ بنیادی طور پر غیر فرقہ دارانہ ہے۔ دونوں رہنماؤں نے تمام انسانوں کی محبت پر زور دیا اور اس میں جنم، قبیلے اور صنف کی تفریق کو ماننے سے انکار کر دیا۔ اس کے علاوہ انہوں نے عورت اور مرد کے درمیان مساوات کا نظریہ پیش کیا۔ حضرت شیخ نورالدین ولیؒ کی وفات کے بعد اُن کے چیلوں نے مذہبی انسان دوستی کا ایک سلسلہ قائم کر دیا جس کے علم بردار دل کو "ریشی" یا "بابا" کہہ کر

پکارا جاتا ہے۔ اُن کے متعلق لکھتے ہوئے مُغل بادشاہ جہانگیر اپنی "تزک" میں رقم طراز ہے:

"وہ بڑی سادگی کے مالک ہیں اور تکبّر اُنہیں چھُو بھی نہیں گیا ہے۔ وہ کسی کو گالی نہیں دیتے۔ وہ حرص کی زبان اور لالچ کے قدم کی باگ کھینچ لیتے ہیں۔ وہ گوشت نہیں کھاتے۔ اُن کی بیویاں نہیں ہیں۔ وہ ہمیشہ راستوں میں میوہ دار درخت لگاتے رہتے ہیں تاکہ راہ گیر ان سے مستفید ہو سکیں۔ خود وہ کسی فائدے کے طلب گار نہیں۔"

نندہ ریشی وادی کے لوگوں کے لئے سب سے قابلِ احترام ریشی ہے اور یہ بات کہنا مبالغہ نہ ہوگی کہ اُن کے افکار تریکا فلسفے سے کافی متاثر رہے ہیں اور اس وقت کشمیری مسلمانوں کی دانش ورانہ زندگی پر ان کا اثر بے حد گہرا ہے۔ اسی لئے وادی میں اسلام جس شکل میں موجود ہے، وہ وادی کے باہر سے مروّج اس مذہب کے رنگ و رُوپ سے کسی قدر مختلف ہے۔ ایک کشمیری مُسلمان کے اپنے ہندو ہم وطنوں کے ساتھ بہت سے تعصبات بندھے ٹکے نظریات، بُت پرستانہ میلانات کے علاوہ سماجی آزادیاں اور ذہنی بالیدگی کے عناصر مشترک ہیں۔ جو ہندوستانی برصغیر کے دوسرے حصوں میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے نامعلوم شے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ وادی میں ہندومت پر اسلام نے بھی بڑے گہرے اثرات مُرتب کئے ہیں۔ پانچ سو سال کی مُسلمان حکومت کے دوران یہاں ہندومت نے اپنا رنگ و رُوپ اس قدر تبدیل کرلیا کہ آج مُشکل سے ہی اس کی پہچان کی جاسکتی ہے۔ اس تہذیبی امتزاج کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہاں جو نیا تمدّن وجود میں آیا۔ وہ زیادہ وسیع بُنیادیں رکھتا تھا۔ اس میں انسانی زندگی اور شخصیت کی توقیر کا زیادہ گہرا احترام تھا۔ اس میں اختلافِ رائے کو برداشت کرنے کا زیادہ مادہ تھا۔ اس کے علاوہ قتل وغارت اور بے رحمی کے لئے اس میں کوئی گنجائش نہیں تھی ——— یہی وہ لوازمات ہوتے ہیں جن کی بُنیاد پر سیکولرازم اور جمہوریت کی عمارت تعمیر کی جاتی ہے۔

سُلطان سکندر بُت شِکن کے واحد استثنا کے بغیر تمام مسلمان حکمرانوں نے اپنے امورِ سلطنت میں مذہبی رواداری کے اصولوں کو خاص جگہ دی۔ بلاشک سکندر بُت شِکن نے شریعت کی بُنیاد پر ایک مذہبی ریاست تعمیر کرنا چاہی۔ لیکن اُسے شدید ناکامی کا مُنہ

دیکھنا پڑا۔ وہ صرف افراتفری اور بے چینی کو جنم دینے کا باعث بنا۔ اُس کا نامور فرزند زین العابدین سیکولرازم کا ایک راسخ الاعتقاد پیرو تھا۔ حکومت کی کارفرمائی میں مذہبی انسان دوستی کے اصولوں کو جگہ دے کر اُس نے وادی میں ایک سُنہری زمانے کا آغاز کیا۔ زین العابدین نے انتظامیہ اور عوامی کردار کی وہ نظریں قائم کیں جسے بعد کے ممتاز حکمرانوں اور رہنماؤں نے اپنانے کی کوششیں کیں۔

مشترکہ کشمیری تمدن کے ارتقا کی تاریخ سے بے خبر ہونے کی وجہ سے بیرونی مُسلمان وادی کے مسلمانوں کے رواداری رویے اور اُن کے غیر فرقہ دارانہ کردار پر سخت حیران رہ جاتے ہیں۔ لیکن جو کوئی بھی شخص کشمیری تاریخ کا کھُلے دِل اور کسی تعصب کے بغیر مطالعہ کرے گا، اُسے لوگوں کے غیر مذہبی نقطۂ نظر کے متعلق کوئی غلط فہمی نہیں ہو سکتی۔

اس قسم کے شان دار تمدنی ورثے کا مالک ہوتے ہوئے کشمیر جدید سائنسی دور کی دہلیز پر کھڑا تھا۔ جب برطانوی سامراج نے ڈوگرہ مہاراجہ گلاب سنگھ کے ہاتھ ۱۸۴۶ء میں کشمیر کو فروخت کر دیا۔ یہ فروخت مِلی جُلی نعمت ثابت ہوئی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کچھ جدید نظریات یہاں آئے۔ لیکن ہندوستانی سیاست سے خاص طور پنجاب کے واقعات سے گہری وابستگی سے کشمیری مسلمانوں میں تھوڑا سا مذہبی کٹرپن منتقل ہو گیا۔ چاہے یہ اُن کی بُنیادی فطرت سے کتنا ہی متضاد کیوں نہ تھا۔ اسی لئے جب اس صدی کی ابتدا میں ایک سماجی جمہوریت کے لئے تحریک شروع ہوئی تو اُس نے ایک فرقہ دارانہ رنگ اختیار کر لیا۔ ۱۹۳۲ء میں کشمیر مُسلم کانفرنس کی بُنیاد ڈالی گئی جس کا مقصد ڈوگرہ مہاراجہ کے مطلق العنان اقتدار کا خاتمہ کر کے اس کی جگہ ایک ذمّہ دار نظام حکومت قائم کرنا تھا۔ سات سال کے لئے ریاستی سیاسیات پر مذہب کی عمل داری رہی اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ایک بڑی خلیج حائل رہی۔ خوش قسمتی سے تحریک کے شروع کرنے والوں کو جلد ہی اِس بات کا احساس ہو گیا کہ سیاست کا مذہبی نظریہ عوام کو اپنی منزل تک نہیں پہنچا سکتا۔ چنانچہ ۱۹۳۹ء میں تاریخی اہمیت کا ایک واقعہ رُونما ہوا جب مسلم کانفرنس کو نیشنل کانفرنس میں تبدیل کر دیا گیا۔ نئی جماعت پر ریاست کے تمام باشندوں کے دروازے بلا تمیز رنگ و نسل اور مذہب و صنف کھول دئے گئے۔ اس طرح سیاست کو سیکولر نظریے کا تابع بنایا گیا اور کشمیر اُس راستے پر گامزن ہو گیا جس کی منزلِ مُنتہا سماجی جمہوریت تھی۔

اس عظیم تبدیلی کا تذکرہ کرتے وقت کچھ اہم نُقطوں پر غور کرنا ضروری ہے۔ ریاست کو غیر مذہبی رنگ دینے کا جو فیصلہ بارسوخ مُسلمان لیڈروں نے کیا (مُسلم کانفرنس کے خاص اجلاس میں ۱۸۱ میں سے

۱۷۸ مندوبین نے اس کے حق میں فیصلہ دیا) اُس میں کسی قسم کی بیرونی مداخلت یا دباؤ کا عنصر شامل نہ تھا۔
یہ بات خاص طور سے یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جن رہنماؤں نے بڑے جوش و خروش سے سیکولرازم
کی حمایت کی اُن میں شیخ محمد عبداللہ، چودھری غلام عباس، مرزا محمد افضل بیگ اور مولانا محمد سعید
مسعودی کے علاوہ خواجہ غلام محمد صادق بھی شامل تھے، جنہوں نے اجلاس کی صدارت کی۔ اپنے تمدنی پس
منظر اور سات سال تک عملی سیاست کے میدان میں حاصل شدہ تجربات کی بدولت یہ رہنما اپنے آزادانہ
غور و فکر سے اس نتیجے پر پہنچے کہ مذہب کو سیاست کی بُنیاد بنانے سے قومی ترقی کا مقصد خسارے میں
رہے گا اور لوگوں میں شکست خوردگی پیدا ہو جائے گی۔ اس کے بعد جو واقعات پیش آئے اُن سے
اس فیصلے کی دانشمندی ظاہر ہو گئی۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا، آزادی کی قوتیں مضبوط ہوتی گئیں
اور ڈوگروں کے مطلق العنان اقتدار میں شگاف پڑتے گئے۔ یہ عمل ۱۹۴۷ء میں نقطۂ عروج پر پہنچ
گیا جب برصغیر تقسیم ہو گیا اور کشمیر کے سامنے یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ اُسے سیکولر ہندوستان یا مذہبی پاکستان
کس میں شامل ہو جانا چاہیئے۔ یہ ایک بڑا نازک مسئلہ تھا اور جو بھی فیصلہ لیا جاتا اُس میں مشکلات کا
پیدا ہو جانا لازمی تھا۔ لیکن اس کے باوجود نیشنل کانفرنس نے اپنے سب سے بڑے لیڈر شیخ محمد عبداللہ
کی رہنمائی میں بڑے غور و فکر کے ساتھ فیصلہ کر لیا کہ کشمیر ہندوستان کے ساتھ الحاق کرے گا۔ ریاست
کی سب سے بڑی تنظیم کی حمایت کے بل بوتے پر مہاراجہ نے انڈین اِنڈی پینڈنس ایکٹ کے تحت دستاویزِ
الحاق پر دستخط کر دیئے۔ قانونی اور آئینی حیثیت سے کشمیر جمہوریہ ہند کا ایک حصہ بنا۔ لیکن جذباتی
یک جہتی کا مسئلہ حل طلب رہا۔

عظیم جدوجہد

مغرب کے سیاسی مفکّروں جیسے جان سٹوارٹ مِل کی فکر انگیز تحریروں سے متاثر ہو کر، جذبۂ حُب
الوطنی سے سرشار ہو کر، امریکی اور فرانسیسی انقلابیوں کے آدرشوں سے فیضان حاصل کر کے اور آزاد
خیال برطانوی حاکموں سے حوصلہ افزائی پا کر، تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کے ایک چھوٹے سے گروہ نے
پچھلی صدی (۱۹۰۰) کی آٹھویں دہائی میں آزادیٔ ہند کے لئے کوشش کرنے کے لئے انڈین نیشنل کانگرس
کی بُنیاد ڈال دی۔ ابتدا سے ہی آزادی کی اس تحریک کو فرقہ وارانہ مصلحتوں سے بالاتر رکھا گیا۔ کوئی
ہندوستانی، چاہے اُس کے مذہبی عقائد کچھ ہی کیوں نہ ہوں، اس تنظیم میں شرکت کر کے اس کی کارروائیوں، مباحثات
اور سرگرمیوں میں حصہ لے سکتا تھا۔ اس کے ممبروں میں اکثریتی فرقے کے اشخاص کے علاوہ مسلمان، عیسائی

اور پارسی رہنما بھی شامل تھے۔ ظاہر ہے کہ تنظیم کے محبِ وطن بانیوں کا تاریخی شعور بڑا صحت مند تھا۔ اور وہ اپنے نقطۂ نظر میں ترقی پسند اور عقلیت پسند تھے۔ اس لئے یہ تحریک جلد ہی پھیلتی گئی اور برطانوی سامراج یکے بعد دیگرے مراعات دینے پر مجبور ہو گیا۔ لیکن اس صدی کی کروٹ پر ایک انتہا پسند گروہ کانگرس میں داخل ہو گیا جس نے تحریک آزادی میں ہندو فرقہ پرستی کا زہر بھرنے کی کوشش کی۔ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ یہ ناپسندیدہ رُجحان طاقت ور بنتا گیا۔ لیکن تحریک مقبول سے مقبول تر ہوتی گئی اور برِصغیر کے کروڑوں باشندوں کی اکثریت اس کے پرچم کے نیچے منظم ہو گئی۔

اس صدی کی چوتھی دہائی میں ہندوستانی تحریک فیصلہ کُن موڑ پر پہنچ گئی۔ لیکن کانگرسی لیڈر مسلمانوں کو یہ باور دلانے میں کامیاب نہیں ہوئے کہ ایک آزاد ہندوستان میں ہندو اکثریت کی قومی حکومت کے ہاتھوں اُن کے ساتھ مُنصفانہ سلوک ہوگا۔ اس بات کی وجوہات پر تفصیلی بحث اس مضمون کی حدود سے باہر ہے۔ اس صورتِ حال کے لئے کئی وجوہات ذمہ دار تھیں۔ ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے غیر دوستانہ انداز میں دُور رہے۔ مسلم لیگی لیڈروں نے یہ تباہ کُن نظریہ اختراع کیا کہ ہندو اور مُسلمان دو الگ الگ قومیں ہیں جو اکٹھے نہیں رہ سکتیں؛ اس لئے برِصغیر کو مذہبی بُنیادوں پر تقسیم کیا جانا چاہیئے۔ دو قومی نظریے کی جاذبیت نے مسلمانوں کو متوجہ کیا اور یہ مطالبہ زور پکڑتا گیا۔ کانگرسی لیڈر، جو اقتدار حاصل کرنے کے لئے بے صبر تھے، اس خیال کے تھے کہ جب تک غیر ملکی حکمرانوں کے قدم ہمارے مُلک کی سرزمین پر ہیں اور جب تک وہ الطاف و کرم کی بارش کر سکتے ہیں اُس وقت تک مُسلمان ہم وطنوں کا اعتماد حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ آخر کار بڑے تامّل کے بعد اُنہیں حقیقت پسندی سے کام لینا پڑا! اور مذہبی بُنیاد پر سارے برِصغیر کے ہندو اور مُسلم اکثریت کی بُنیاد پر ٹکڑے کئے گئے۔ صرف مُسلم اکثریت رکھنے والی ریاست کشمیر نے نئی مُسلم سلطنت پاکستان میں شمولیت سے انکار کر دیا اور کانگرسی لیڈروں پر زور دیا کہ وہ مہاراجہ کی ہندوستان میں شامل ہونے کی پیش کش منظور کریں۔ اور اس کی توثیق کے لئے استصواب پر بھی آمادگی ظاہر کی گئی۔ پاکستان نے ہندوستان کے ساتھ کشمیر کے الحاق کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا مسلم لیگی لیڈروں نے کشمیر پر اس لئے اپنا دعوےٰ کیا کیونکہ یہاں کے باشندوں کی اکثریت مسلمان تھی۔ پاکستانی حکمران بار بار کہتے رہتے ہیں کہ کشمیر کے بغیر پاکستان نامکمل ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اگر کشمیری عوام نے ہندوستان کے ساتھ رہنے کا فیصلہ کر لیا تو بھی اُنہیں ایسا کرنے

کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ ایک عقلیت پسند اور جمہوریت پسند انسان کے لئے یہ بات انتہائی لغو اور غیر معقول ہے، لیکن مذہبی سیاست کے علم برداروں اور دو قومی نظریے میں یقین رکھنے والوں کے لئے یہ بات بالکل منطقی ہے۔

کسی قسم کی فصاحت و بلاغت بھی اس ناخوش گوار حقیقت پر پردہ نہیں ڈال سکتی کہ برصغیر کی تقسیم ہندوستانی سیکولرازم کی ایک بڑی ناکامیابی تھی۔ ۱۹۴۷ء میں دو قومی نظریے کو عارضی فتح حاصل ہوگئی تھی۔ پاکستان کے مقابلے میں ہندوستان خالصتاً ایک ہندو سلطنت کی حیثیت سے اُبھر آیا۔ لیکن عزم صمیم رکھنے والے کانگرسی لیڈروں، خاص طور جواہر لال نہرو نے اس نظریے کے سامنے سر تسلیم خم کرنے اور شکست تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اُن کا سیکولرازم کے حریت پسندانہ اصولوں میں زبردست یقین تھا اور انہوں نے اس کی سربلندی کے لئے زیادہ تازہ دم ہوکر اور زیادہ سرگرمی سے لڑنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس معرکۂ خیر وشر کی رزم گاہ کے لئے کشمیر کا انتخاب ہوا۔ اپنے امتزاجی تمدن، امن پسند روایات کے ناطے یہ اس تاریخی تجربے کے لئے انتہائی مناسب میدان تھا۔ پس کشمیر میں ہندوستان اور پاکستان کا تصادم صرف علاقائی مفاد کے لئے نہیں ہے، بلکہ اُن نظریات کی سُرخ رُوئی کے لئے، جن کا پرچم دونوں ملک تھامے ہوئے ہیں۔ اس جنگ میں ایک خوب صورت سرزمین سے زیادہ قیمتی اور زیادہ اہم چیزیں داؤ پر لگی ہوئی ہیں۔ اس ٹکراؤ کے فیصلے سے صرف کشمیریوں کی قسمت ہی نہیں لٹکی ہوئی ہے بلکہ برصغیر میں رہنے والے ۷۵ کروڑ لوگوں کا مقدر بھی اس کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ یہ کہنا بھی مبالغہ نہیں ہوگا کہ اس نظریاتی کش مکش کے ساتھ ایشیا اور افریقہ کی نو آزاد جمہوریتوں کا مستقبل بھی جُڑا ہوا ہے۔ کیونکہ اس کے نتیجے سے یہ بات معلوم ہوگی کہ کشمیر میں سماجی قوتیں اتنی پختہ ہوگئی ہیں کہ وہ سماجی جمہوریت کی منزل کی طرف نشان دہی کریں۔ یا اپنے تمدنی ورثے اور سیکولر روایات کے باوجود یہاں ظلمت پسندی اور مذہبی تنگ نظری کی فتح ہوئی ہے۔

بہر حال یہ بات صاف ہے کہ کشمیر پر ہند پاک آویزش جلد ختم نہیں ہو سکتی بلکہ یہ طویل عرصے تک رنگ بدل بدل کر جاری رہے گی!

اٹھارہ برس کے تجربات

ہندوستانی رہنما وقت وقت پر دعوے کرتے رہتے ہیں کہ کشمیر ہندوستان کی سیکولر جمہوریت

کی علامت ہے۔ ایک حساب سے وہ صحیح کہتے ہیں۔ کیونکہ ۱۹۴۷ء میں مخالف حالات کے تحت اُنہوں نے دو قومی نظریے کے تحت برِ صغیر کی تقسیم منظور کی اور اب صرف کشمیر ہی ہندوستان کی ایک ایسی ریاست ہے جہاں مُسلمانوں کی اکثریت ہے۔ لیکن ہندوستان اس بات کے لئے تعریف و توصیف کا مستحق ہے کہ تقسیمِ مُلک کے بعد بدی کی جو طاقتیں سماج پر چھاگئی تھیں اُسکی پرواہ کرتے ہوئے لیڈروں نے سکیولرازم کا پرچم بلند رکھا اور ہندوستان نے ایک ایسا آئین اپنایا جس میں تنگ نظرانہ تعصبات کے لئے کوئی جگہ نہیں جس میں مذہبی تعصب کا شائبہ نہیں۔ جس میں فرد کی خود مختاری اور اُس کی توقیر کا احترام کیا گیا ہے۔ جس میں سماجی جمہوریت کے عقیدے پر ایقان ظاہر کیا گیا ہے۔ جس میں ہندوستانیوں کو قرونِ وسطےٰ کی ظلمتوں سے نکلنے کے لئے پُورے پُورے مواقع دینے اور سائنسی دَور میں قدم رکھنے کے مواقع بہم کئے گئے ہیں۔

ہو سکتا ہے کہ کبھی ہندوستان میں کسی طبقے نے آئین کے اعلےٰ اصولوں اور آدرشوں کے ساتھ قدم ملائے رکھنے میں چوُک کی ہو۔ حکومت اور عوامی اداروں نے کبھی کبھی تنگ نظری کے رجحانات کا بھی مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ غالب کوشش یہی رہی ہے کہ تمام فرقوں کے ساتھ انصاف کیا جائے۔ اور اگر سماج کا کوئی حصہ غیر قانونی یا شرارت پسند حرکات پر اُتر آئے تو اُس کے ساتھ سختی کا برتاؤ کیا جائے۔ مرکزی کابینہ، ریاستی حکومتوں اور ملک کے دوسرے مقامی انتظاموں میں بڑی حد تک تمام فرقوں کو اپنے تناسب سے نمائندگی ملی ہے اور اُنہیں اپنی قابلیت اور محنت کے لحاظ سے عروج حاصل کرنے کے مواقع عطا کئے گئے ہیں۔ اس کے بالکل برعکس پاکستانی حکمران اپنے مُلک کے لئے دس سال تک آئین بنانے کی کسی کوشش میں کام یاب نہ ہو سکے۔ تعجب ہے کہ پاکستانی لیڈروں نے پاکستان کی آئین ساز اسمبلی میں مسٹر محمد علی جناح کے اِفتتاحی خطبے کو نظر انداز کر کے سکیولرازم کو مُسترد کر دیا اور ایک مذہبی ریاست کی بُنیادیں ڈالنے کی کوششوں میں مصروف ہو گئے۔ لیکن ایک حکومت کا نافذ کیا ہوا آئین دوسری حکومت نے ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا۔ اس وقت وہاں جو آئین رائج ہے وہ ایک جدید سماج کے شایانِ شان نہیں۔ کیونکہ اس میں مذہب کی مطلق العنان اور غیر جمہوری رُوح کار فرما ہے۔ اس میں مُسلمانوں اور غیر مُسلموں کے درمیان بڑی تفاوت رکھی گئی ہے۔ آخر الذکر کو دوسرے درجے کے شہری کی حیثیت سے جگہ دی گئی ہے جس کے کسی فرد کو کبھی صدارت کے منصب پر فائز ہونے کا حق نہیں۔ آئین کے ہر صفحے پر مذہب کی چھاپ ہے اور

اسی لئے مذہبی عالموں کو مُلک کے اہم معاملات میں بڑی اہم آواز حاصل ہے۔ ایک مذہبی ریاست کا خاصہ ہی عدمِ مساوات ہوتی ہے اور غیر مُسلم کبھی بھی اس قسم کے نظام میں مسلمانوں کے سے حقوق پانے کی توقع نہیں کر سکتے۔ ناانصافی کا یہ جذبہ مرکزی اور ریاستی وزارتوں میں نمایاں ہے۔ جہاں کوئی بھی غیر مُسلم وزیر نہیں۔ انتظامیہ کے دوسرے اہم شعبوں میں بھی خال خال ہی کسی غیر مسلم کو جگہ دی جاتی ہے۔

"آزاد کشمیر" کے قیام کا اعلان کرتے ہوئے بڑے طمطراق سے اعلان کیا گیا تھا کہ یہاں کے باشندے جلد ہی اپنے خوابوں کی تعبیر دیکھیں گے اور اُن آدرشوں کی تکمیل کر پائیں گے جن کے لئے وہ پچاس سال سے لڑ رہے تھے۔ لیکن گذشتہ اٹھارہ برس میں اس بدقسمت علاقے کے لوگوں کو کیا کیا برداشت کرنا پڑا، وہ اُن کے پُرآشوب اور مصیبت زدہ زندگی کی دِل ہلا دینے والی داستان ہے۔ ہند و مطلق العنانیت کے تحت اُنہوں نے تھوڑی بہت آئینی پیش رفت حاصل کی تھی۔ وہ بھی اُن سے چھین لی گئی۔ اس علاقے کے مجبور مُسلمانوں نے بار بار اپنی غلامی کی زنجیروں کو توڑنے کی بہادرانہ کوششیں کیں۔ لیکن اُن کے اُن ہم مذہبوں نے جن کی انصاف پروری سے تقسیم سے قبل یہ معصوم لوگ بڑی توقعات وابستہ کئے ہوئے تھے، انہیں بندوقوں اور نیزوں سے دبا دیا۔ جب افراتفری کا دائرہ وسیع ہو گیا اور مُسلم کانفرنسی حکومت اس پر قابو پانے کے نااہل ثابت ہوئی تو پاکستانی حکومت نے کسی تامّل کے بغیر اس "آزاد" ریاست کو اپنی سرپرستی میں لے لیا۔ اس کی حیثیت ایک نوآبادی کی سی بنا دی گئی جس کا مختارِ کُل مرکزی حکومت کے ایک جوائینٹ سیکرٹری کو بنا دیا گیا۔ جو عوام کی مرضی معلوم کئے بغیر صرف اپنی مرضی سے مقامی حاکموں کو معطّل یا مُقرر کر سکتا ہے۔

یہ بات بڑی معنی خیز ہے کہ پاکستان اور ہندوستان کی حالیہ جنگ میں جہاں ہندوستان کے لشکر میں ہندو، مُسلم، سِکھ، عیسائی اور پارسی سپاہی شامل تھے وہاں پاکستان کی مُسلح افواج میں ایک بھی ہندو سپاہی موجود نہیں تھا۔ ہندوستان میں بہادری کے اعلیٰ کارنامے دِکھانے پر جو انعامات تقسیم ہوئے اُن کے حاصل کرنے والوں میں تمام فرقوں کے لوگ شامل تھے بلکہ سب سے اعلیٰ اعزاز —— پدم ویر چکر۔ مرنے کے بعد ایک مُسلمان حوالدار عبدالحمید کو دیا گیا۔ لہٰذا یہ حیرت کی بات نہیں کہ اس جنگ کی وجہ سے ہندوستان میں فرقہ دارانہ یک جہتی کو بڑھاوا مِلا۔ اور شش و پنج میں رہنے والے لوگوں کو اس بات پر قائل ہونا پڑا کہ سکیولرازم ترقی کا ایک شان دار ہتھیار ہے۔

لیکن کشمیر کے کاز کی حق پسندی کو صرف میدانِ جنگ میں یا برتر فوجی اسلحہ کی نمائش

سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ پاکستانی حکمران، جو ایک ہزار سال قبل لڑی گئی جنگوں سے فیضان حاصل کرتے ہیں اور اس کے بعد سائنسی دریافتوں کے تحت سیاسی فلسفے میں رُونما ہونے والی تبدیلیوں کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ وہ چاہیں تو ہتھیاروں پر بھروسہ کرسکتے ہیں۔ لیکن ہندوستان، جسے قومی اور بین الاقوامی معاملات کے سلسلے میں ایک تواریخی شعور کے تابع رہنا پڑتا ہے، اس قسم کا رویّہ نہیں اپنا سکتا۔ وہ دن بیت گئے ہیں جب عوام کو ہتھیاروں سے تسخیر کیا جاسکتا تھا۔ جب اُنہیں طاقت سے مغلوب کرکے عقائد کی تبدیلی پر مجبور کیا جاسکتا تھا۔ دُور رس سماجی انقلابات اور نوآبادیاتی راج کے دُشمن زمانے میں عقائد کی تبدیلی صرف ترغیب اور تعلیم کے ذرائع سے ہی عمل میں لائی جاسکتی ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ پاکستان کی طرف سے ہونے والے مُسلح حملے کا جواب طاقت سے نہیں دیا جانا چاہیئے۔ ایک جارح پاکستان کو پچھلے ستمبر کی طرح بڑی مضبوطی سے پسپا کیا جانا چاہیئے .... لیکن کشمیریوں کو ہندوستان میں رہنے کی افادیت کا احساس ہونا چاہیئے جس میں زبردستی سے زیادہ ترغیب کا حصہ ہو۔ اس سلسلے میں کشمیری عوام کی رضاکارانہ رضامندی کا حصول، ہندوستان کے ساتھ رشتے کی شرطِ اوّل ہونا چاہیئے ... ...

اگر کشمیر میں ابھی سیکولرازم کو خاطر خواہ قوّت حاصل نہیں ہوسکی ہے تو اس کی وجوہات بعض حکومتوں کی احمقانہ پالیسیوں اور عوام کی جہالت میں ڈھونڈی جانی چاہئیں۔ جن کا مداوا کرنے کے لئے حکومت ہند نے کوئی سرگرمی نہیں دکھائی ہے۔ ہندوستان نے گذشتہ اٹھارہ برس میں ریاست کی سرحدوں کی حفاظت، مقامی انتظامیہ کو چلانے، عوام کو خوراک مہیا کرنے اور اُن کی اقتصادیات کو بہتر بنانے کے لئے اربوں روپے خرچ کئے۔ لیکن مقامِ تاسّف ہے کہ اُن کی ذہنی نشوونُما اور تعلیم کی طرف خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی تاکہ اُنہیں سمجھایا جاتا کہ جمہوریت کو آمریت پر کیوں ترجیح حاصل ہے۔ کس طرح جدید زمانے میں سیاسی اور اقتصادی مسائل کو مذہبی اندازِ فکر سے حل کرنے سے ترقی کی رفتار رُک جاتی ہے اور سیکولرازم ہی کیوں انسانیت کو مسرّت اور آزادی کی منزلِ مقصود تک پہنچانے والا فلسفہ ہے۔ ریاست میں غیر جانب دارانہ اور بے لاگ مباحث بھی نہیں ہوئے ہیں جس سے عوام کو یہ سمجھنے میں آسانی ہوتی کہ الحاق کے متعلق کسی غلط فیصلے سے کس قدر تباہ کن نتائج برآمد ہوسکتے ہیں

خطرناک نتائج

برِصغیر کی تقسیم کی تجویز اور منظوری اس نام پر کی گئی کہ اس سے فرقہ وارانہ مسئلہ حل ہو جائے گا۔

لیکن ۱۹۴۷ء کے بعد کے تلخ تجربات نے واضح کر دیا ہے کہ یہ بات نہ صرف غلط ثابت ہوئی ہے بلکہ اس سے دونوں ممالک میں صورتِ حال اور زیادہ اُلجھ گئی ہے۔ اقلیتی مسئلہ آج بھی ہند اور پاکستان میں اُتنا ہی تکلیف دِہ ہے جتنا تقسیم سے پہلے سارے برِصغیر میں تھا۔ دو حریف حکومتوں کا جو ایک دوسرے پر ہر وقت جدید ہتھیاروں سے چڑھ دوڑنے کو تیار رہتی ہیں، کی وجہ سے معاملہ اور زیادہ خطرناک ہو گیا ہے۔ کشمیر کا پاکستان سے الحاق اس معاملے میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔

پاکستان اور ہندوستان دونوں میں سے کوئی بھی ایسا مُلک نہیں ہے۔ جہاں تمام لوگ ایک ہی جیسے نظریات یا خیالات رکھتے ہوں۔ یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ ہر ہندوستانی سیکیولرازم کا ماننے والا اور ہر پاکستانی مذہبی تنگ نظر ہے۔ اس قسم کی آراء حقائق پر مبنی نہیں۔ ہندوستان میں اُس قسم کی طاقت ور پارٹیوں کی کمی نہیں ہے۔ جو اسے پاکستان کے لیڈروں کی طرح ہی مذہبی ریاست بنانا چاہتی ہیں۔ اس قسم کے اِکے دُکے افراد برسرِ اقتدار جماعت اور مرکزی اور بعض ریاستی کابیناؤں میں بھی پائے جا سکتے ہیں۔ اس طرح پاکستان کی عوامی زندگی میں ایسے افراد بھی ہیں جو مذہبی تنگ نظری سے مُتنفر اور سیکیولر نظریہ کے قائل ہیں۔

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کشمیریوں کے فیصلے کے ساتھ برِصغیر کی سیاسی نشوونما کا مستقبل بندھا ہوا ہے۔ اگر کشمیر اپنی خواہش سے ہند کے ساتھ ہی رہے تو اُس کے بہت ہی اہم نتائج برآمد ہوں گے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ طرزِ عمل کشمیریوں کی سیاسی تاریخ، تمدنی روایات اور اُن کی طبیعت کے گہرے اوصاف کے مطابق ہوگا۔ ترقی کو کوئی دھچکا نہیں پہنچے گا۔ اور سماج اپنے طبعی راستے پر کسی رُکاوٹ کے بغیر جادہ پیما ہوگا۔ ہندوستان میں ترقی پسند قوتیں بڑی مضبوط ہوں گی اور جنگ جویانہ ذہنیت رکھنے والے اور رجعت پسند گروہ کمزور ہو جائیں گے۔ ہندوستان ایک ایسا روشن مینار بنے گا جو افریقہ اور ایشیا کے مُلکوں کے لئے ترقی اور رواداری کی راہیں روشن کرے گا۔ غیر ہندو اقلیتیں اپنا مناسب مقام حاصل کر کے اپنے وہ حقوق حاصل کریں گی جو آئین میں اُن کے لئے مخصوص رکھے گئے ہیں۔ ہندو فرقہ پرست مُسلمانوں کی وفاداری کو چیلنج کرنے کی پوزیشن میں نہیں رہیں گے!

کشمیریوں کی یہ پوزیشن اس نظریے کی دھجیاں بکھیر دے گی کہ ہندو اور مسلمان دو قومیں ہیں۔ دو قومی نظریہ اپنے مدفن میں پناہ لے گا اور فوراً پاکستان کی سیاست، جس پر کٹھ مُلّاؤں کا قبضہ ہے، ایک صحت مند کروٹ لے گی۔ ایک انقلابی عمل شروع ہو جائے گا۔ پاکستان میں ایک ترقی پسند گروہ سیاست

پر چھا جائے گا۔ پاکستان ایک ترقی پسند اور طاقت ور مملکت کی حیثیت سے سر اُبھارے گا۔ جو اپنے ہمسایہ ممالک کا دوست ہوگا۔ اگر ہندوستان میدانِ جنگ میں ایک فیصلہ کُن فتح بھی حاصل کرے تو اُس سے بھی پاکستان میں اس قسم کی تبدیلی نہیں آسکتی۔ جیسا کہ حالیہ جنگ سے معلوم ہو گیا ہے۔ جنگیں صرف قوموں کو اپنے تنگ نظرانہ اصولوں میں جامد اور ضدّی بنا دیتی ہیں۔

لیکن اگر سکیولرازم کو کشمیر میں بھی ناکامی ہو گئی اور پاکستان کا خواب پورا ہو گیا تو نتائج انتہائی تباہ کُن ہوں گے۔ اُس صورت میں ہندوستان ایک ہندو سلطنت کی حیثیت سے اُبھرے گا، جس پر چند تنگ نظر انتہا پسندوں کی حکمرانی ہوگی۔ وہ بہادر رہنما، جو اس وقت ترقی کے قلعے کی حفاظت کے لئے خون پسینہ ایک کر رہے ہیں، قعرِ گُم نامی میں گر جائیں گے۔ آزاد خیال آئین میں انحراف کے راستے نکال لے جائیں گے اور اگر اسے کُلیتاً ختم نہ بھی کیا گیا، پھر بھی اسے ہر وصف سے مُعرّا کر دیا جائے گا۔ پاکستان کے ساتھ بدی کی جنگ میں من مانی کا دَور دورہ ہوگا۔ غیر ہندو اور خاص طور مسلمان، اگر برداشت بھی کئے گئے، پھر بھی اُن سے حقارت آمیز سلوک کیا جائے گا۔ سارے ایشیا اور افریقہ میں ایک انقلاب دشمن رُجحان کا تسلط ہو جائے گا۔ اور چینی کمیونزم کی کارفرمائی کے لئے یہ ایک سُنہری موقعہ بہم کرے گا۔ اگر صدیوں کے لئے نہیں، پھر بھی سالہاسال تک ان براعظموں میں آزادی اور جمہوریت کے رُجحانات گہن میں آجائیں گے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ دن انسانیت کے لئے بڑا الم ناک ہوگا!

یہ امر بڑا اہم ہے کہ یہ تمام باتیں کشمیریوں کے ذہن نشین کی جانی چاہئیں۔ جو مختصر وقت ہمیں ملا ہے اس میں اتنا بڑا کام سرانجام دیا جا سکتا ہے، میں اُس بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ لیکن یہ جان کر کہ اگر تباہی سے بچنا ہے تو اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں۔ یہ کام تجربہ کار اور ذہین دانش وروں کے سُپرد کیا جانا چاہیئے۔ یہ تاریخ کی ستم ظریفی ہے کہ عجیب حالات کی وجہ سے ایک چھوٹی سی کشمیری قوم اتنی اہم بن گئی ہے۔ جہاں یہ بہت سی اقوام کی قسمت کو بنانے یا بگاڑنے میں معاون ثابت ہو سکتی ہے۔ کشمیریوں کو اس سلسلے میں ایک انتہائی تاریخی قدم اُٹھانا ہے۔ ہندوستان اس عمل میں اُن کی مدد اس طرح کر سکتا ہے کہ وہ اُن کے جذبات، اُن کے احساسات اور اُن کی آرزوؤں کو اچھی طرح سمجھے، اُن کے شکوک دُور کرے۔ اور ہندوستانی آئین میں جو معزز مقام اُنہیں دیا گیا ہے، اُس کے قیام میں مدد دے!

(ترجمہ: محمد یوسف ٹینگ)

اختر انصاری

مثنوی درد و داغ

رہتی ہے کسی اور ہی عالم کی تلاش
یعنے نئی دُنیا، نئے آدم کی تلاش

جیتا ہوں مگر زیست پہ ایمان نہیں
دِل شاد نہیں، سینہ پُر ارمان نہیں
ارمان و تمنّا سے بہت کھیل چُکا
اندوہِ وفا کو میں بہت جھیل چُکا
لذّت نہ ملی دِل کو لہو رونے میں
آیا نہ مزہ خونِ جگر ہونے میں
سمجھا نہ زمانے نے مرے درد کو ہائے
میرے لبِ خشک و نفسِ سرد کو ہائے
جانا نہ کسی نے یہ جنوں کیسا ہے
یہ عارضۂ کربِ دروں کیسا ہے
قیمت نہ اُٹھی جنسِ وفائے دِل کی
پُرسش نہ ہوئی سوزِ ہوائے دِل کی
پایا نہ صِلہ کچھ الم اندوزی کا
نکلا نہ نتیجہ مری دِل سوزی کا

اُس درد کی کچھ داد نہ پائی میں نے
جس درد میں اِک عمر بِتائی میں نے
ہر آئینۂ دِل کو یہ سِتم یاد رہا
خوش رہ کے بھی میں ناخوش و ناشاد رہا
جلتا ہی رہا اور پگھلتا ہی رہا
میں دھار پہ تلوار کی چلتا ہی رہا
اِک ٹیس کلیجے کو مسلتی ہی رہی
اِک برق سی سینے میں اُچھلتی ہی رہی
شعلے سے دِل زار اُگلتا ہی رہا
فوارۂ اندوہ اُبلتا ہی رہا
روزانہ نئے زخم بھی مِلتے ہی رہے
دامن میں مرے پھول بھی کھِلتے ہی رہے
بھُنتا ہی رہا بھاڑ میں ارمانوں کے
تپتا ہی رہا مثلِ بیابانوں کے
صحرا کی طرح آہ سُلگتا ہی رہا
پیہم گر و ناگاہ سُلگتا ہی رہا
سینے سے لگائے ہوئے لاشہ اپنا
دیکھا ہی کیا آپ تماشہ اپنا

دم ولولۂ ذوق نے لینے نہ دیا
چین آرزوئے شوق نے لینے نہ دیا
طاری ہی رہا کوئی جنونِ تعمیر
(ہوتا ہی رہا خیر سے خونِ تعمیر)

دُنیا کو وہ فردوس بنانے کی تڑپ
افلاک کو وہ مار گرانے کی تڑپ
ہر درد کو پہلو میں بسانے کی ہوس
ہر زخم کو آنکھوں سے لگانے کی ہوس
وہ خواب کہ انسان خدا ہو جائے
ناپید زمانے سے خطا ہو جائے
وہ خواب کہ ہر خواب حقیقت بن جائے
ہر عشرتِ نایاب حقیقت بن جائے
وہ خواب، جو نبیّوں نے بھی دیکھے نہ کبھی
ولیّوں نے، وصیّوں نے بھی دیکھے نہ کبھی

خوابوں نے کسی سانچے میں ڈھلنے نہ دیا
افکار کے نرغے سے نکلنے نہ دیا
اُلجھی ہوئی راہوں میں بھٹکتا ہی رہا
خاشاک کو دامن سے جھٹکتا ہی رہا
اِک دِل میں ہزاروں دلِ رنجور لئے
پھرتا ہی رہا رُوح میں ناسُور لئے
وہ زخم مہکتے ہوئے گلشن کی طرح
چوٹیں وہ دہکتی ہوئی گلخن کی طرح
چھالے وہ ہلاہل کے پیالوں کی مثال
وہ آبلے سیماب کے تھالوں کی مثال
یادیں وہ کھٹکتے ہوئے نشتر گویا
سوچیں وہ چمکتے ہوئے خنجر گویا

وہ داغ تپکتے ہوئے، لَو دیتے ہوئے
خورشیدِ قیامت کی سی ضَو دیتے ہوئے
اندوہِ جہاں اور غمِ عشق کے داغ
زہرآبِ حیات اور سمِ عشق کے داغ
مضمر ہے جو ہر زہر میں اُس ظلم کے داغ
جو کم نہیں اِس دہر میں اُس ظلم کے داغ
ٹوٹا جو کیا عُمر بھر اُس قہر کے داغ
برسا جو کیا رُوح پر اُس قہر کے داغ
ہستی میں جو مرموز ہے اُس درد کے داغ
سانسوں میں جو مرکوز ہے اُس درد کے داغ
گردوں جو لٹاتا ہے اُس آزار کے داغ
ایّامِ جفاکوش کی رفتار کے داغ
خوں خوار زمانے کی عنایات کے داغ
تقدیر کے الطاف و مدارات کے داغ
غم کی مئے دوشینہ کے قطرات کے داغ
تلخابۂ دیرینہ کے قطرات کے داغ
آزردگیٔ خاطرِ ناشاد کے داغ
آشفتگیٔ طبعِ جنوں زاد کے داغ
نوخیز و جواں مرگ تمنّاؤں کے داغ
فردوس لُٹاتی ہوئی دُنیاؤں کے داغ
اِک غیرتِ مہ کے ستمِ تام کے داغ
مر مٹنے کی سعیٔ الم انجام کے داغ
سوز و تپشِ خواہشِ ناکام کے داغ
درد و الم کاوشِ بے نام کے داغ

اشکوں میں بسائی ہوئی صہباؤں کے داغ
زخموں سے سجائی ہوئی میناؤں کے داغ
راتوں کی سیہ پوش تب و تاب کے داغ
نم دیدگیٔ دیدۂ بے خواب کے داغ
اربابِ کرم کے کرمِ خاص کے داغ[۱]
لطفِ نظر و منّتِ اخلاص کے داغ
جو خون رُلاتی رہی اُس شرم کے داغ
اپنے پہ جو آتی رہی اُس شرم کے داغ
پنہاں جو رہا زیست میں اُس ننگ کے داغ
شام و سحر ہستیٔ بے رنگ کے داغ
ہاں داغِ تہی دستی و بے توفیقی
اُس پر ستمِ کافری و زندیقی!

مہلت ہی نہ دی غم کے جھمیلوں نے مجھے
فرصت ہی نہ دی درد کے ریلوں نے مجھے
تکتا ہی رہا مُنہ فلکِ بے حس کا
دیکھا ہی کیا راستہ جانے کس کا
جاگا نہ نصیبہ مرے سوزِ دِل کا
چمکا نہ ستارہ غمِ بے حاصل کا
کچھ شکل نہ نکھری مرے اُجڑے گھر کی
تقدیر نہ سنوری دلِ بد اختر کی
بگڑی ہوئی صورت نہ بنی، پر نہ بنی
دِل پہ نہ بنی کب مری جاں پر نہ بنی

۱ خوں گشتگیٔ سختِ جاں سوز کے داغ   لا حاصلیٔ جہدِ شب و روز کے داغ
یہ شعر اختر صاحب کے نظرثانی شدہ مسودے میں بڑھایا گیا تھا (ایڈیٹر)

وہ درد کو نالوں میں سمونا نہ گیا
وہ پچھلے پہر کا مرا رونا نہ گیا
وہ شام و سحر کی مری آہیں نہ گئیں
تاریک شبوں کی وہ کراہیں نہ گئیں
بوتا ہی رہا، فصل نہ کاٹی میں نے
قبر اپنی انھیں ہاتھوں سے پاٹی میں نے
مر مر کے بچے جانے سے باز آیا میں
اس سم کو پیے جانے سے باز آیا میں

بُنیاد ہی اس بزم کی ناکارہ ہے
ہاں سچ ہے یہ بھٹکا ہوا سیّارہ ہے
گردش نے اِسے حال سے بے حال رکھا
جور و ستمِ چرخ نے پامال رکھا
تکوین کے ہاتھوں میں رہی باگ اس کی
تقدیر نے بجھنے ہی نہ دی آگ اس کی
انسان نے کچھ اور بھی برباد کیا
ہر روز نیا اِک ستم ایجاد کیا
وہ ظلم کہ حیوان بھی شرما جائے[1]
وہ خبث کہ شیطان بھی تھرّا جائے
عفریت خصالوں کی بن آتی ہی رہی
ابلیس وشی تیر لٹاتی ہی رہی
دنیا میں جہنم کے مزے آنے لگے
افلاک زمینوں کی قسم کھانے لگے

[1] اُٹھتے ہی رہے قوّت و جبروت کے دام
پِستے ہی رہے ظلم کی چکی میں انام
نظرثانی شدہ مسودے میں درج کیا گیا ہے

آدم کے لہو سے ہوئیں شمعیں روشن
سینچے گئے انساں کے پسینے سے چمن
لاشوں پہ اٹھائے گئے قصر و ایواں
زخموں سے سجائے گئے قصر و ایواں
فریاد و ستم کش ہوئی سامانِ نشاط
نالے بنے نغماتِ شبستانِ نشاط
وہ عفتِ احساس کی نافرجامی
پاکیزہ امنگوں کی وہ بدانجامی
ماحول و وراثت کی وہ ظالم چکّی
عمران و معیشت کی وہ ظالم چکّی
اُس چکّی میں پستے ہوئے دانے کیا کیا
دل، ذہن، جگر اور نہ جانے کیا کیا
وہ وضع و روایاتِ کہن کا پہیّہ
بے درد زمانے کے چلن کا پہیّہ
انسان کی نسلوں کو کچلنے والا
دنیا کی بہاروں کو نگلنے والا
احساس کی کلیوں کو مسلنے والا
راحت کو اذیّت سے بدلنے والا
دن رات وہ کھیتی ہوئی جانیں لاکھوں
گرتی ہوئی سینوں میں سنانیں لاکھوں

وہ نازشِ دوراں، وہ غرورِ ایّام
انساں کہ ہے باعثِ رشکِ دد و دام

بند اپنے وہ کستی ہوئی انساں کی ہوس
انسان کو ڈستی ہوئی انساں کی ہوس
چھائی ہوئی چاروں طرف اک نوچ کھسوٹ
انساں کے ہاتھوں وہ خود انساں کی لوٹ
وہ ناکس و بدطالع و بے کس انسان
دُنیا کے ستائے ہوئے بے بس انسان
وہ نکہت و افلاس کے پالے انسان
انسان کے جبڑوں کے نوالے انسان
انسان مگر انسان گزیدہ انسان
جاں باختہ و زخم رسیدہ انسان
وہ کاہ نما کلپتے انسان ہے ہے
بیلوں کی طرح ہانپتے انساں ہے ہے
القصہ وہ انسان کہ تھا وجہِ ظہور
اور اب ہے زمانے کے جگر کا ناسور

جکڑے ہوئے ماحول کے پنجوں میں وہ لوگ
پستے ہوئے دُنیا کے شکنجوں میں وہ لوگ
چہروں پہ زمانے کی خراشوں کے نشاں
اندر کی سسکتی ہوئی لاشوں کے نشاں
ناداری و عسرت کے کچوکوں کے نقوش
آلام و مصائب کے ٹھوکوں کے نقوش
ویران سی، بے جان سی، بے نور آنکھیں
ظلمت بھری، رشکِ شبِ دیجور آنکھیں

نظروں میں سُلائے ہوئے میّت گویا
کاندھوں پہ اُٹھائے ہوئے میّت گویا

وہ جنگ کے تنّور میں جلنے والے
وہ آگ کے دریا میں اُچھلنے والے
پُھنکتے ہوئے دن رات مشینوں میں وہ لوگ
ڈُوبے ہوئے محنت کے پسینوں میں وہ لوگ
وہ لوگ کہ اُن کے سے کسی کے نہ ہوں ٹھاٹھ
جو پاؤں میں جُوتے کی جگہ باندھ لیں ٹاٹ
وہ اپنی مشقّت کو لُٹانے والے
نیلام پہ وُہ خود کو چڑھانے والے
وہ امن کی رونق کے بڑھانے والے
تہذیب کی کشتی کے تِرانے والے
وہ کاخِ امارت کے حقیقی معمار
ایوانِ ثقافت کے حقیقی معمار
مُٹھی میں ہے تقدیرِ زمانہ جن کی
رُوداد ہے تفسیرِ زمانہ جن کی
لیکن جو کئے جائیں بہائم میں شمار
جن کی صِفتوں کا ہو ذمائم میں شمار

وہ داغ جسے کہیئے یتیمی کا داغ
یا چہرۂ فطرت پہ لئیمی کا داغ
بچے وُہ سکڑتی ہوئی ننّھی جانیں
سردی سے اکڑتی ہوئی ننّھی جانیں

سوئی ہوئی آنکھوں میں وہ محرومیٔ بخت
معصوم رُخوں پر اثرِ شومیٔ بخت
شیطان بھی دیکھے تو زمیں میں گڑ جائے
رُخسارِ جہنّم پہ طمانچہ پڑ جائے
دیکھے کوئی بندہ تو خدا سے پھر جائے
نبیّوں سے، رسُولوں کی وِلا سے پھر جائے
ہو جائے جفاکار مشیّت سے نفور
قدرت سے، ستم گاریٔ قدرت سے نفور
محکم سہی وہ، قولِ وفا سے پھر جائے
برحق سہی وہ، روزِ جزا سے پھر جائے
آمادۂ تخریب و بغاوت ہو جہاں
دِل دادۂ بربادی و وحشت ہو جہاں
ہر گوشے سے طوفانِ ضلالت پھُوٹے
ہر ذرّے سے خورشیدِ قیامت پھُوٹے
مظلوم کے سینے کی طرح شق ہوں قبور
ہر سُو ہو عیّاں کیفیتِ یومِ نشور
پھٹ جائے زمیں اور چیخ جائیں پہاڑ
افلاک کے گنبد میں نمایاں ہو دراڑ
برپا ہو زمانے کے عناصر میں فساد
عشق و خرد و باطن و ظاہر میں فساد
آئینۂ کونین میں پڑ جائیں شگاف
ذرّات صف آرا ہوں ستاروں کے خلاف
پیدا ہو نوامیس دو عالم میں فتور
اس دہر کے آئینِ مسلّم میں فتور

ہوں منقطع آفاق کے رشتے سارے
جنّت سے نکل بھاگیں فرشتے سارے

وہ عورتیں کھُلے ہوئے بالوں والی
چِکٹے ہوئے کپڑوں پھٹے حالوں والی
بے چارگیٔ تام کے دِل دوز نقوش[1]
دُنیائے پُر آلام کے دِل دوز نقوش
وہ رسم کی بھٹّی میں سُلگتی مائیں
جو عمر بھر اولاد کے جُوتے کھائیں
تصویرِ گدازِ دِل و جاں جن کے وجود
تفسیرِ گدازِ دِل و جاں جن کے وجود
کونپل کی طرح پھُوٹتی دوشیزائیں
وہ دِل کی طرح ٹُوٹتی دوشیزائیں
جو ریت کے شعلوں میں جلائی جائیں
نذروں کی طرح بھینٹ چڑھائی جائیں
پروردۂ آلام جوانی جن کی
خو کردۂ آلام جوانی جن کی
دِن اُن کے خزاں دیدہ بہاروں کے جلوس
راتیں الم افروز نظاروں کے جلوس
انفاس جنازوں کی قطاریں گویا
گفتار و سخن خُون کی دھاریں گویا
کچلے ہوئے وہ شوق، وہ ارماں لاکھوں
وہ درد و الم طالبِ درماں لاکھوں

[1] جاں اپنی جو دِن رات گھروں میں پیلیں
ہر حال میں، ہر رنگ میں پاپڑ بیلیں

گھُٹتی ہوئی سینوں میں وہ آہیں کیا کیا
ڈھلتی ہوئی آہوں میں کراہیں کیا کیا
آنکھوں سے وہ بہتے ہوئے دِل اور جگر
پلکوں ہی پہ رہتے ہوئے دِل اور جگر
وہ پھُول سے چہروں پہ علاماتِ سرشک
وہ مصحفِ رُخسار پہ آیاتِ سرشک
وہ خاک میں مِلتی ہوئی رعنائی حُسن
ہے ہے وہ سُلگتی ہوئی برنائی حُسن
وہ حُسن کہ حوروں کے کلیجے پھٹ جائیں
اور اُس کو زمانے کے مصائب تڑپائیں
وہ حُسن کہ جبریل بھی بوسہ لے لیں
اور اُس سے مُقدر کے کرشمے کھیلیں
وہ حُسن کہ کونین تصدّق ہو جائیں
اور اُس کو حوادث کے ستم خوں رُلوائیں
وہ حُسن کہ خالق بھی بلائیں لے لے
اور اُس پہ ستم ڈھائیں غموں کے ریلے
اِک قہر کہ ہو قہرِ قیامت مغلوب
اِک جبر کہ ہو جبرِ مشیّت محجوب
وہ طِفل جو اکثر یُونہی بھُوکے سو جائیں
ماؤں سے لپٹ کر یُونہی بھُوکے سو جائیں
وہ بھُوک جو خُود بھُوک کو اِک دن کھا جائے
وہ پیاس کہ خُود پیاس کو غیرت آجائے
توہینِ مواعدِ الٰہی گویا
عفریتِ تباہی کا حیا ہی گویا
جی میں یہی آتا ہے کہ یہاں سے بھاگیں
یہ خواب بھیانک بہت اب جاگیں
مانندِ طیور اُڑ کے کہیں اور چلیں
آفاق سے دُور اُڑ کے کہیں اور چلیں

اب بادہ پرستی کے نئے باب کھُلیں
افسانۂ مستی کے نئے باب کھُلیں
بُنیاد ہی محفل کی بدل دی جائے
اُفتاد ہی محفل کی بدل دی جائے
جُرعات کی تقسیم نئے طور سے ہو
مَے خانے کی تنظیم نئے طور سے ہو
سب بادہ کشوں کو ملے یکساں حصہ
(اِک قصۂ پارینہ ہے جسم کا قصہ!)
پیمانے کی گردش ہو سراسر ہموار
(حاصل کرے عبرت فلکِ کج رفتار)
موقوف کیا جائے شعارِ تخصیص
ذہنوں سے اُتر جائے خُمارِ تخصیص
تفریق ہے اِک مسلکِ مردود و حرام
کافر ہے اب اس امر میں جس کو ہو کلام
محرومی و نومیدی و تشنہ کامی
مجبوری و معذوری و نافرجامی
ہو محفلِ مے خانہ مُبرّا ان سے
ماحول سراسر ہو معرّا ان سے
دی جائے اِن آلام کو اذنِ رخصت
(طاری رہی مَے خواروں پہ کیا کیا لعنت)
کر جائیں یہ اس طور سے محفل خالی
تسکین سے جس طرح رہے دِل خالی
ہر ساغر بے بادہ لبالب بھر جائے
(مہتاب سے پیمانۂ دلِ شب بھر جائے)

جینے کی طرح ہم بھی کوئی دن جی لیں
پینے کی طرح خیر سے ہم بھی پی لیں
دو گھونٹ سہی، اسے وہ زیادہ نہ سہی
خمیازۂ بادہ سہی، بادہ نہ سہی
ہو کچھ تو ہمارا بھی کلیجہ ٹھنڈا
غم کا ہو کسی طور سے شعلہ ٹھنڈا
بیٹھے رہیں تھامے ہوئے دل کو کب تک
آئے تو سہی جام ہمارے لب تک
کچھ داد ملے تشنہ لبی کی بارے
بدلی تو چھٹے تیرہ شبی کی بارے
اس دل کی طرح سینۂ گردوں بھی پھٹے
ظالم کے ستم کا بھی ذرا زور گھٹے
ہاں کچھ تو کمر یاس کی توڑی جائے
حرماں کی کلائی بھی مروڑی جائے
تقدیر کی اکڑی ہوئی گردن ٹوٹے
جو کم نہیں لعنت سے وہ بندھن ٹوٹے
دیکھی وہ بہت فصلِ بہارِ انساں
انسان کرے جس میں شکارِ انساں
لازم ہے بساط اب وہ لپیٹی جائے
چادر وہ گناہوں کی سمیٹی جائے
مرتی ہوئی اقدار کو کفنایا جائے
بے رُوح قوانین کو دفنایا جائے
پُرسا بھی نہ دے ان کے جنازے کو کوئی
کاندھا بھی نہ دے ان کے جنازے کو کوئی

یہ سب نہیں ممکن تو کہیں اور چلیں
ہے دُور جو یہ دِن تو کہیں اور چلیں
بس جائیں کسی اور جہاں میں جا کر
جا اُتریں کسی دوسرے سیارے پر
اس ارضِ کہن سال سے ناتا توڑیں
رشتہ کسی فردوسِ بریں سے جوڑیں
قصرِ بلند ایسا کوئی تعمیر کریں
افلاک سبھی مرنے کی تدبیر کریں
کنواری ہو فضا اور اچھوتی ہو زمیں
گردوں کے ستم کے نہ ہوں آثار کہیں
بے خارغ فضاؤں میں پھلیں اور پھولیں
تسکین کی آغوش میں جھولا جھولیں
المختصر اس غار سے باہر نکلیں
افسونِ شبِ تار سے باہر نکلیں
پُرہول اندھیروں سے رہائی پائیں
ظلمات کے گھیروں سے رہائی پائیں
زہریلی ہواؤں سے ملے چھٹکارا[1]
مسموم فضاؤں سے ملے چھٹکارا
ناکردہ گناہوں کی سزا سے چھوٹیں[1]
طوقِ و رہنِ کرب و بلا سے چھوٹیں
آلام کی یورشں سے ملے دِل کو نجات
آفات کی سازش سے ملے دِل کو نجات
دُنیا کی خرافات سے پیچھا چھوٹے
بے ہودہ روایات سے پیچھا چھوٹے

[1] نظر ثانی شدہ مسودے کے مطابق

کر جائیں یہیں دفن یہ جھگڑے سارے
مُنہ تکتے ہی رہ جائیں یہ رگڑے سارے
یہ زہر بھرے جام بھرے رہ جائیں
سب ظلمُ کے ہتھیار دھرے رہ جائیں
یہ قاعدۂ مرگِ مُسلسل بدلے
یکسر روِشِ جبرِ مُکمل بدلے
جینے کی نئی اِک روِش ایجاد کریں
مطلب یہ ہے دُنیا نئی آباد کریں

رہتی ہے کسی اور ہی عالم کی تلاش
یعنے نئی دُنیا، نئے آدم کی تلاش

●

میر غلام رسول نازکی

اسلام اور مشترکہ قومیت کا تصور

مولانا آزاد کی نظر میں

اسلام غالباً دُنیا کے تمام مذاہب میں سے ایک مذہب ہے جس کا دعویٰ ہے کہ وہ اپنی ہمہ گیری اور جامعیت کے لحاظ سے دُنیا کا آخری مذہب ہے۔ نوعِ انسانی کے لئے ہدایت کا آخری سرچشمہ اور انسانی جہالت کے اندھیرے کا آخری چراغ ہے۔ اسلام سے پہلے جتنے بھی ادیان و ملل آئے اُن میں سے کسی کا یہ دعویٰ نہ تھا۔ نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ ایک خاص مذہب کوئی خاص تعلیم لے کر آتا تھا، انسان اس مذہب پر کچھ دیر تک چلتا اور پھر وقت کے گذرنے کے ساتھ ساتھ یوں معلوم ہونے لگتا جیسے اس مذہب کی تعلیم اب کام کی نہیں رہی۔ تو ایک اور ہادی مامور ہو جاتا۔ جو زمانے کے تقاضوں کے مطابق حق پرستی کی تعلیم کی تجدید کرتا۔ بُنیادی طور پر تمام داعیانِ مذہب کی تعلیم ایک تھی، البتہ حالات کے تقاضوں کے پیشِ نظر اندازِ دعوت مختلف ہوتا تھا۔ مثلاً نمرود کے زمانے میں عقلیت پرستی، استدلال اور منطق کا سخت زور تھا۔ ہر بات کو عقل اور منطق کی کسوٹی پر پرکھنے کی عادت عام تھی اور جس بات کو عقل تسلیم نہ کرتی اُس پر ایمان لانا مشکل تھا۔ عقلیت پرستی اور معقولیت بری چیز نہیں۔ لیکن جب حد سے گذرتی ہے تو مُہلک بن جاتی ہے۔ نمرود کے زمانے میں معقولیت پرستی نے یہی مُہلک صورت اختیار کی تھی۔ چنانچہ جب اس ہلاکت کے غار سے نوعِ انسانی کو نکالنے کا ارادہ مشیّتِ الٰہی کو ہوا تو حضرت ابوالانبیاءؑ ابراہیم علیہ السلام دُنیا کو ہدایت کی طرف بُلانے کے لئے مبعوث ہوئے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب اپنا کام شروع کیا تو اُنہیں قدم قدم پر مُشکلات کا سامنا ہوا اور معقولیت کا مقابلہ کرنا پڑا۔ ظاہر ہے کہ ابتدا میں اُنہوں نے استدلال کا جواب استدلال سے ہی دیا۔ اور کوشش یہ کی کہ مخالف جس ہتھیار سے لیس ہے خود اسی ہتھیار سے اُس کو شکست دیں، مگر آخر ایک وقت ایسا

بھی آیا جب حضرت ابراہیم کو یہ ہتھیار چھوڑنا پڑا۔ اور عقل کا جواب عشق سے دینا پڑا۔ اُنہوں نے آگ میں کُود کر نمرود اور اُس کے ہم نواؤں کی عقلیت پرستی کا جواب دیا اور عقل حیران ہو کر رہ گئی۔

بے خطر کُود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

اسی طرح حضرت موسےٰ علیہ السلام کے زمانے کا بادشاہ فرعون تھا۔ جو لاؤ لشکر، فوجی طمطراق اور شاہانہ جاہ و جلال کی مدد سے اپنی بات منواتا تھا۔ موسےٰ علیہ السلام فرعون اور اس کے مشن کو شکست دینے کے لئے مبعوث ہوئے تو موسےٰ علیہ السلام کو خود وہی ہتھیار اُٹھانا پڑا جس پر فرعون اور اُس کے حواریوں کو ناز تھا۔ تلوار کا جواب تلوار نے دیا اور بالآخر فرعون اور اُس کا سارا جاہ و جلال غرقِ آبِ نیل ہو کر رہ گیا۔ موسےٰ علیہ السلام کی تعلیم نے بنی اسرائیل کو قدرتی طور پر جنگ جُو بنا دیا۔ ابتدا میں یہ جنگی جذبہ باطل کے خلاف پروان چڑھا تھا۔ مگر وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ اصل مقصد فوت ہوا۔ اور بنی اسرائیل کی جنگ جوئی نے اللہ کی سرزمین کو خاک و خون میں لت پت کر دیا۔ اللہ تعالےٰ کی مشیت نے پھر چاہا کہ نوعِ انسانی کو اس عذاب سے نجات دِلائی جائے اور نبی عفت و عصمت و غم خواری و کلم آزاری حضرت سیدنا مسیح علیہ السلام مبعوث ہوئے۔ جنہوں نے حکم دیا کہ کوئی تمہارے ایک گال پر تھپڑ مارے تو تم دوسرا گال پیش کر دو ۔۔۔ دوسرے کی آنکھ کا تنکا دیکھنے سے پہلے اپنی آنکھ کا شہتیر دیکھ لو ۔۔۔ زنا کرنے والی عورت کو سنگسار ضرور کرو، مگر پہلا پتھر وُہ مارے جس نے خود کبھی زنا نہ کیا ہو۔۔۔

اس تمہید کا مقصد یہ ہے کہ اگلے زمانوں میں ہادی اور پیغمبر آئے۔ حالات کے مطابق نوعِ انسانی کو رشد و ہدایت کی راہ پر لگاتے گئے۔ مگر جب امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ ان کی تعلیمات کی رُوح افسردہ ہوتی گئی۔ تو حالات کو سُدھارنے کے لئے دوسرے ہادی آتے گئے۔ اسلام آیا۔ اُس نے بھی نوعِ انسانی کی تمام خرابیوں کا انسداد کیا۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ دعوےٰ بھی تھا کہ اسلام کے بعد کوئی دوسرا مذہب اور داعی اسلام حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی دوسرا داعی، کوئی دوسرا ہادی، کوئی دوسرا پیغمبر نہیں آئے گا تو کیا اس کے یہ معنی ہوئے کہ حضور ؐ کے بعد نوعِ انسانی کبھی شرارت نہیں کرے گی؟ نوعِ انسانی کبھی گمراہ نہیں ہوگی۔ نوعِ انسانی ہدایت کے سرچشمۂ صافی کو چھوڑ کر طغیانی اور سرکشی کے گدلے پانی سے اپنی پیاس نہ بجھائے گی؟ ظاہر ہے کہ ایسا خیال کرنا ٹھیک نہیں۔ انسان کی تاریخ گواہ ہے کہ وہ زیادہ

شیرازہ

دیر تک نیکی اور صلاح کی راہ پر نہیں چلا۔ وہ بھٹکا اور بُری طرح سے بھٹکا۔ تو پھر اسلام کے آخری مذہب اور داعیٔ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری داعی ہونے سے جو نقصان ہونے کا امکان تھا، اُس کا کیا علاج تھا۔ میں اس وقت اس بحث میں نہیں پڑوں گا کہ اسلام آخری مذہب کیوں ہے اور حضورؐ آخری نبی کیوں ہیں۔ کیونکہ یہ اس مقالے کا موضوع نہیں۔ میں صرف یہی کہوں گا کہ اسلام کی تعلیمات نے حضورؐ اور صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے بعد اپنی بقا کی کون سی صورت اختیار کی۔ اور مزید داعیانِ مذہب کی ضرورت سے بے نیاز ہو کر کس طرح نہ صرف اپنے وجود کو قائم رکھا بلکہ ترقی کی منزلیں بھی طے کرتا گیا ـــــ اس مقالے کا موضوع درحقیقت یہی ہے اور اسی میں ضمناً مولانا ابوالکلام آزاد کے اُس نظریے کی وضاحت بھی ہوگی جو اُنھوں نے قرآن مجید کی آیات سے حاصل کیا ہے۔

پُرانے وقتوں میں جو ضرورت پیغمبر پُوری کیا کرتے تھے وہ رسول اللہؐ کی اُمّت کے علماء نے پُوری کی۔ حضورؐ نے فرمایا تھا ـــ "علماءُ اُمّتی کانبیاءِ بنی اِسرائیل" ۔ میری اُمّت کے عالموں کا وہی درجہ ہے جو بنی اسرائیل کے پیغمبروں کا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلام اور اسلام کی تعلیمات کا سرچشمہ قرآن اور رسولؐ کی سُنّت ہے۔ قرآن خدا کا کلام ہے جو حضورؐ پر نازل ہوا۔ اور خود حضورؐ ہی کے زمانے میں محفوظ ہوا۔ اسلام کے علماء میں بڑے بڑے اختلافات پیدا ہوئے۔ مگر قرآن کے کلامِ الٰہی ہونے اور اس کو اپنی اصلی حالت میں محفوظ ہونے کے بُنیادی معاملے میں آج تک کبھی کوئی اختلاف نہ ہوا۔ سنّتِ رسولؐ کو صحابۂ کرام نے محفوظ کر لیا۔ جاں نثارانِ نبوّت اور شمعِ رسالت کے پروانوں نے حضورؐ کی ہر حرکت، ہر ادا، ہر انداز، ہر فرمان اور ہر بات کو عشق کی نظروں سے دیکھا اور اسے اپنی لوحِ دل پر مرتسم کرنے کے بعد اوروں تک منتقل کرتے گئے ـــ اور اس طرح سنّتِ رسولؐ کا سرمایہ بھی کلامِ مجید کی طرح بلاچوں وچرا محفوظ ہو گیا ـــ قرآن اور سنّت، کو بلا تشبیہہ میں یہ کہوں گا کہ وہ آنے والے علماء کے لئے خام مواد تھا ـــ اس سے اُنھوں نے عظیم الشان عمارتیں تعمیر کیں۔ ہر معمار اپنے فن میں طاق تھا۔ مگر اس کے باوجود ہر معمار کا فنِ تعمیر اپنا تھا۔ جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے، ایک کا فن دوسرے کے فن کے ساتھ نہیں ملتا۔ مفسرین، محدثین، مجتہدین، فقہاء، علماء و قُرّاء کی مثال یہی ہے۔ وہ سب اپنے اپنے فن میں بے مثال تھے۔ مگر اس کے باوجود ایک کا فن دوسرے کے فن کے ساتھ تمام وکمال نہیں ملتا تھا۔ یہاں اختلافات پیدا ہوتے گئے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ ان اختلافات میں ذاتیات کا کوئی پہلو نہ تھا۔ یہ اختلاف نیک نیتی پر مبنی تھا۔ علماء کی ایک جماعت نے قرآن و سنّت

سے استنباط کیا کہ قرآن مخلوق ہے۔ دوسری جماعت نے اسی قرآن سے ثابت کیا کہ قرآن مخلوق نہیں۔
اس اختلاف نے خلفائے بنی عباسیہ کے زمانے میں بڑی خوفناک صورت بھی اختیار کرلی۔ مگر اس کے باوجود
یہ بات اپنی جگہ قائم ہے کہ دو متضاد نظریوں کے علم برداروں کی نیت ہمیشہ صاف تھی۔ وہ دیانت داری
سے اپنے موقف کو درست سمجھتے تھے اور اس پر قائم تھے۔ اُن کی نیتوں پر شک کرنا اپنی عاقبت خراب
کرنا ہے۔ تو قرآن اور سنت کی تاویل میں ہر عالم اور ہر مفسّر و محدّث نے دِل سوزی اور حسنِ نیت کے
ساتھ کام کیا۔ مگر اختلافات بھی رُونما ہوتے رہے۔ صحابۂ کرام کے بعد اسلام میں سب سے بڑا درجہ ائمۂ اربعہ
حضرت امام مالک رح، حضرت امام ابو حنیفہ رح، حضرت امام شافعی رح اور حضرت امام احمد حنبل رح کا تھا۔
یہ چاروں بزرگ بہت بڑے فقیہہ، محدث، عالم اور مجتہد تھے۔ انہوں نے فقہِ اسلامی کو اپنی اپنی صواب
دید سے مرتب اور مدوّن کر دیا۔ چاروں کا اندازِ فکر نہیں ملتا۔ کیونکہ ایسا ممکن بھی نہیں۔ مگر بنیادی
باتوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ فروعات میں اختلاف ہو سکتا ہے اور ہے، ائمۂ اربعہ کے بعد ہر دَور
اور ہر زمانے میں مسائل سامنے آتے گئے اور علما اپنی صواب دید کے پیشِ نظر ان مسائل کو حل کرتے
گئے۔ بعض نے ایک کی تاویل کو مانا۔ بعض نے دوسرے کی تاویلات کو قابلِ قبول جانا اور حقیقت یہ ہے
کہ ان ہی علما کی گرہ کشائیوں نے اسلام کے بہت سے لاینحل عقدے کھول کر رکھ دئے اور آج اسلام
کے اصول و فروع کی جو مختلف صورتیں ہمارے سامنے ہیں وہ ان ہی علمائے کرام کی مرہونِ منّت ہیں۔
جنھیں داعی اسلام ؐ کی بصیرت نے انبیائے بنی اسرائیل کا درجہ دیا تھا۔

فلسفہ، ادب، سائنس، تاریخ غرض علم کے کسی شعبے کو دیکھئے، تو آپ کو نظر آئے گا کہ ایک
ہی زمانے میں دو عظیم المرتبت انسان ایک ہی میدان میں پیدا ہوئے۔ دونوں کا مقصد ایک تھا، مگر
اندازِ فکر اپنا اپنا تھا۔ ابوالفرج ابن جوزی رحمتہ اللہ علیہ بھی اسلام اور اصول اسلام، قانونِ شریعت
اور احیائے دین کے مشن پر کام کر رہے تھے اور اسی زمانے میں سیّدنا و مولانا شیخ سید عبدالقادر الجیلانی
رحمتہ اللہ علیہ بھی لوگوں کو گمراہی کے غار سے نکال کر سُورجِ ہدایت پر فائز کر رہے تھے۔ مگر ابنِ جوزی اور
شیخ جیلانی رح کے اندازِ فکر میں سخت تضاد تھا۔ دونوں ایک دوسرے کو ٹھیک نہیں سمجھتے تھے۔ مگر اس
کے باوجود دونوں میں سے ایک کی نیت پر شک کرنا سخت نادانی ہے۔ ابن جوزی عقل کے پرستار اور
معقولیت کے امام تھے۔ شیخ جیلانی رح عشق کے پروانے اور سپردگی کے پیکر تھے۔ دونوں کی منزل ایک تھی۔
دونوں کا محبوب ایک تھا۔ دونوں کی راہ ایک تھی۔ مگر اس کے باوجود دونوں ایک دوسرے کے اندازِ رفتار کو

درست نہ سمجھتے تھے۔ اس سے نقصان کچھ نہیں ہوا، فائدہ ہوا۔ معقولیت کے پرستاروں نے عقل گرہ کشا کے تمام پہلو بے نقاب کئے۔ اور عشق کی اُمّت نے عشقِ خانماں برباد کے جمالِ جہاں آرا سے فکر و عقل کی دُنیا کو منوّر کر دیا۔ انسان اور تہذیب انسانی کا سرمایہ بڑھا، گھٹا نہیں۔ فکرِ انسانی کو جلا مِل گئی۔ زنگ نہیں لگا۔ حقیقتیں اُجاگر ہوتی گئیں۔ اُن پر غلاف نہیں پڑھا۔ ادب کے میدان میں دیکھئے۔ مصحفی اور انشا ایک ہی زمانے میں پیدا ہوئے۔ دونوں باکمالوں نے ادب کو بامِ عروج پر پہنچایا۔ دونوں نے جنگیں بھی لڑیں۔ دونوں نے مناظرے اور مباحثے بھی کئے اور بعض دفعہ ان مناظروں اور مباحثوں نے ناگوار صورت بھی اختیار کی۔ مگر دونوں کا مقصد ادب کو ترقی دینا تھا۔ اس بُنیادی مقصد میں اختلاف نہ تھا۔ فروعات میں اختلاف تھا اور فروعات میں اختلاف ہونا چاہیئے۔ میرؔ اور سوداؔ، آتشؔ اور ناسخؔ، چکبستؔ اور شررؔ، نسیمؔ اور میر حسنؔ، ادبِ اُردو کی چند اور مثالیں ہیں جن سے میرے اس دعوے کی تائید ہوتی ہے کہ علم و ادب، فلسفہ و دانش کی گرہیں کھولنے کے لئے ہر زمانے میں باکمال پیدا ہوئے اور اپنی سی کوشش کرتے گئے۔ اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والی نسلوں کو علم و ادب اور فلسفہ و دانش کا ایک بیش بہا ذخیرہ اور قیمتی سرمایہ ہاتھ آیا۔ قرآن و سنّت کی تفسیر و توضیح، تشریح و تاویل کے سلسلے میں گذشتہ چودہ سو برس میں جتنے عظیم الشان علماؔ، فقہاؔ، محدثین و مفسرین نے کام کیا ہے، اُن کے اگر صرف نام لکھنے لگیں تو کئی ضخیم جلدیں تیار ہو سکتی ہیں۔

خلفائے بنی عباسیہ کے زمانے میں خلق قرآن کے مسئلے نے نازک صورت اختیار کر لی تھی۔ تو کسی دوسرے زمانے میں بحثِ نظر نے زور پکڑا تھا۔ ہر زمانے میں اختلافات پیدا ہوتے رہے اور ہمارے زمانے میں بھی ایک مسئلہ بڑی شدّت اختیار کر گیا۔ یہ مسئلہ وطنیت اور قومیت کا ہے۔ پچاس سال تک غیر منقسم ہندوستان میں اس مسئلے نے بہت سے مفکروں کو پیدا کیا، بہت سے نئے خیالات سامنے آئے اور بہت سے غوامض منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئے۔

ہر زمانے کا ایک مزاج ہوتا ہے۔ ہمارے زمانے میں مغربی افکار کی حکمرانی ہے۔ مغرب کو مشرق پر مادّی غلبہ رہا اور مشرق نے ہر معاملے میں مغرب کو اپنا امام بنانے کی کوشش کی۔ وطنیت اور قومیت کا تصوّر مشرق میں مغرب کی طرف سے آیا۔ مگر مسلمان قدرتی طور پر ہر نئے تصوّر کو قرآن اور سنّت کی کسوٹی پر پرکھنا چاہتا ہے اور جب یہ تصوّر اس محک پر کھرا نکلتا ہے تب اُسے قبول کرتا ہے۔ ہندوستان میں جب انگریزی سامراج سے آزادی حاصل کرنے کی تحریک زور پکڑ گئی تو اس کی

بُنیاد یہی وطنیت اور قومیت قرار پاگئی۔ ہندوستان میں دو طاقتیں تھیں ۔۔۔ ہندو اور مسلمان۔ ہندوؤں نے قومیت کو بلا چوں وچرا تسلیم کیا۔ مگر مسلمانوں کو اُس وقت تک اس کے قبول کرنے میں تامل رہا جب تک وہ اس کا جواز قرآن و سنت سے حاصل نہ کر سکے۔ قدرتی طور پر مسلمان علمائے کے دو گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ نے قومیت اور وطنیت کو عینِ اسلامی تصوّر کیا اور دوسرے گروہ نے اسے اسلام کی رُوح کے منافی قرار دیا۔ تصوّر کے اس اختلاف نے جہاں ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے بدظن کیا وہاں مسلمانوں اور مسلمانوں میں بھی تفریق پڑ گئی۔ قومیت کو اسلامی قرار دینے والوں کی سب سے بااثر جماعت جمعیتہ العلمائے ہند کی تھی۔ جس میں ہندوستان کے کبار علمائ شامل تھے۔ مولانا محمود الحسن، مولانا حسین احمد مدنی ان میں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں اور مولانا ابوالکلام آزاد اپنی خداداد ذہانت، بے پناہ علم و فضل کی بنا پر اس جماعت کے نفسِ ناطقہ ہیں۔ اس مقالے کا موضوع یہی ہے۔

قومیت کو اسلامی اور غیر اسلامی بتلانے والے علمائے کے پاس اپنے اپنے دلائل تھے۔ مولانا حسین احمد مدنی رح اور علامہ اقبال رح کے درمیان بحث و تکرار نے جو ناگوار صورت اختیار کی، وہ ابھی تک پڑھے لکھے لوگوں کو یاد ہوگی۔ قومیت کو غیر اسلامی کہنے والوں کا استدلال یہ تھا کہ وطن اور قوم کی اسلام میں کوئی حیثیت نہیں بلکہ یہ صرف اسلام ہے جو نوعِ انسانی کو ایک لڑی میں پرو سکتا ہے۔ اس تصوّر کے سب سے بڑے منّاد علامہ اقبال تھے۔ انہوں نے فرمایا ؎

ان تازہ خداؤں میں سے بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

وہ ایک چھوٹے سے قطعۂ زمین کے لئے اپنی صلاحیتیں صرف کرنے کو افلاسِ تخیّل کہتے تھے۔ کیونکہ اُن کے نزدیک اسلام کے فرمانے کے مطابق ساری زمین خدا کی ہے۔ انسان خدا کا خلیفہ ہے۔ اور اس خلافت کا سزاوار وہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب وہ اسلام کے اصولوں پر کاربند رہے۔ اس لئے وطن کی کوئی اہمیت نہیں۔ انسان اور سچے مسلمان بنو۔ یہ ساری زمین تمہارے قدم چومے گی ؎

ہر ملک ملکِ ماست کہ ملکِ خدائے ماست

مولانا حسین احمد مدنی رح نے ایک جلسے سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ قوم کے لئے وطن ضروری ہے اور وطن کا اخلاص قوم کی ترقی کے لئے لازمی۔ آپ کا جملہ تھا ۔۔۔ "قومیں اوطان سے بنتی ہیں ۔۔۔" ان کے اس اظہار کو اقبال نے سخت ناپسند کیا اور اُنہوں نے حسین احمد کے عنوان سے یہ تین شعر لکھے ؎

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ   زِ دیوبند حسینؔ احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سرِ منبر کہ مِلّت از وطن است   چہ بے خبر زِ مقامِ محمدِ عربی ؐ است
بمصطفیٰ ؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست   اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

مولانا حسینؔ احمد مدنی نے ظاہر ہے کہ اقبال رح کی اس چُٹکی کو سخت محسوس کیا اور انہیں اس کی تلخی محسوس ہوئی۔ چنانچہ جواباً اُنھوں نے ایک پمفلٹ لکھا اور اس میں فرمایا کہ اقبال نے غلط الزام تراشی کی ہے۔ میں نے کہا ہے۔" قومیں اوطان سے بنتی ہیں ۔" اقبال نے مجھ پر الزام لگایا ہے کہ میں نے یہ کہا ہے کہ "مِلّتیں اوطان سے بنتی ہیں۔ میں نے قوم کہا ہے اور مِلّت نہیں کہا ہے۔ قوم الگ چیز ہے اور مِلّت دوسری چیز ہے۔ مِلّت کے لئے وطن کا ہونا ضروری نہیں۔ مگر قوم وطن کے بغیر نہیں بن سکتی۔ اقبال نے اس کے جواب میں فرمایا کہ مولانا حسین احمد مدنی عالم ہیں اور علمِ لُغت کے ماہر ہیں۔ وہ اسی ہیرا پھیری میں اصل مبحث کو نظر سے گول کرنا چاہتے ہیں۔ میں سیدھا سادہ مسلمان ہوں اور محمدِ عربی ؐ کی راہ کے بغیر کسی دوسری راہ سے واقف نہیں۔

قلندر جُز دو حرف لاالٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہہِ شہر قاروں ہے لُغت ہائے حجازی کا

یہ اور اسی قسم کے بہت سے معرکے ہوئے اور عام طور پر اس تصوّر نے مُسلمانوں کے درمیان اختلاف پیدا کیا۔ دونوں گروہ اپنے اپنے نظریے کی تائید میں شدّ و مدّ سے دلائل دیتے گئے اور اس نظریاتی اختلاف نے اچھی خاصی نزاع بین المسلمین کی صورت اختیار کی۔ فریقین کے مردِ میدان لنگر لنگوٹ کس کر میدان میں اُتر آئے۔ ایک طرف سے مولانا ظفر علی خان کی شاعرانہ قہر سامانی تھی تو دوسری طرف سے مولانا عطاءاللہ شاہ بُخاری کی سحر بیانی۔ مولانا ابوالکلام آزاد نظریاتی اعتبار سے جمعیۃ علماؑ اور مجلسِ احرار کے ہم نوا تھے مگر وہ بحث و مناظرہ کی پست سطح پر نہ اُترے۔ البتہ اُن کی ژرف نگاہی اور عمیق نظر نے تفریق بین المسلمین کے مرض کی تشخیص کی۔ وہ جانتے تھے کہ مُسلمانوں کی یہ نظریاتی جنگ مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان بھی تفریق پیدا کر رہی ہے اور اس سے اصل مقصد یعنی تحریکِ حصولِ آزادی کمزور ہوتی جا رہی ہے۔ اُن کی بصیرت نے فیصلہ کیا کہ اس فروعی اختلاف میں پڑنے کی بجائے اُس بُنیادی صداقت کے غوامض کو روشن کر دیا جائے جس کا سرچشمہ قرآن ہے۔ چنانچہ اُنھوں نے اپنے اجتہاد سے قرآنِ حکیم کی تفسیر لکھنے کا ارادہ کیا۔ اور سب سے پہلے سُورۂ فاتحہ کی تفسیر لکھی جو بذاتِ خود ایک مدلل اور مبسوط کتاب

بن گئی۔ اور اُم الفراکن کے نام سے شائع ہوئی۔ مولانا نے جب تفسیر قرآن کا کام آگے چلایا تو سورۂ فاتحہ کی تفسیر بھی حصۂ اول کا جزو بن گئی۔ مگر اب ساہتیہ اکاڈمی نے اسے الگ سے بڑے آب و تاب سے شائع کیا ہے۔ مولانا نے قومیت کے مسئلے کو اگرچہ براہِ راست نہیں چھیڑا ہے مگر تفسیر سورۂ فاتحہ میں اجتہادی نقطۂ نظر سے اُس حقیقتِ کُبریٰ کو واضح کر دیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہدایت ہر انسان کا خزانہ ہے اور اللہ تعالیٰ ہدایت کو ایک گروہ یا ایک فرقہ یا ایک طبقہ سے مخصوص نہیں فرماتا۔ یہ ایک خوان نہیں ہے جو چاہے آکر اس دسترخوان سے اپنا پیٹ بھر لے۔ یا اس سرچشمہ سے اپنی پیاس بجھا دے۔ مولانا نے قرآن کریم کی اس تفسیر سے ساری عالمِ انسانیت کی خدمت کی۔ اُنہوں نے فرمایا کہ نزاع بین المسلمین تو خیر معمولی سی چیز ہے۔ مگر قرآن کریم کی تعلیم تو یہ ہے کہ انسان اور انسان میں کوئی فرق نہیں۔ انسان اور انسان میں مذہب کی وجہ سے دُوری نہیں ہو سکتی۔ انسان اور انسان کے درمیان اختلافِ زبان دُشمنی کا باعث نہیں بن سکتا۔ انسان اور انسان کے درمیان اختلاف رنگ و نسل مذہب و ملت یا وطن مخاصمت کا سبب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ انسان اللہ کا خلیفہ ہے اور اُس کا انعام ہدایت ہے جو کسی خاص طبقے، خاص مذہب یا خاص قوم کے لئے مخصوص نہیں۔ یہ ایک انقلابی نظریہ تھا جس نے لوگوں کے ذہنوں کو تہ و بالا کر دیا۔ میرے کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ مولانا کی اس نئی تاویل و تفسیر کو ہر ایک نے قبول کیا۔ ظاہر ہے کہ ایسا ہو نہیں سکتا تھا۔ مگر بہ حیثیتِ مجموعی یہ مان لیا گیا کہ مولانا کا یہ انداز انقلابی ہے اور وقت کی سب سے بڑی ضرورت کو پُورا کرنے کا کفیل۔

قرآن کی تفسیر کرنے سے پیشتر مولانا نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر لکھ کر ثابت کیا ہے کہ سورۂ فاتحہ متن ہے تو قرآن اس کی شرح۔ جو حقائق قرآنِ حکیم میں بکھرے پڑے ہیں۔ وہ سب سورۂ فاتحہ میں جمع ہیں اور ان حقائق کا لُبِ لباب یہ ہے کہ اللہ ایک ہے، حقیقت ایک ہے۔ حقیقت کی راہ سیدھی ہے۔ گمراہی کے راستے بے شمار ہیں اور ان میں سے کوئی سیدھا نہیں۔ ہدایت عام ہے اور ذہن ایک ہے۔ جس وقت ان حقائق کو مان لیا جائے تو چھوٹے چھوٹے جھگڑوں، معمولی اختلافات اور نزاعات کی کوئی جگہ نہیں رہتی۔ ایک وطن کے اندر مختلف نظریات رکھنے والوں کے درمیانی جھگڑوں کا ہی وجود نہیں مٹ جاتا بلکہ سارا عالمِ انسانیت ایک لڑی میں پرو دیا جاتا ہے اور انسان اُس حقیقتِ کُبریٰ کو پہچانتا ہے جس کے لئے اُس کی تخلیق عمل میں آئی ہے۔ اس مختصر سے تعارف کے بعد میں مولانا ابوالکلام آزاد کے وہ افکار پیش کروں گا جن سے قرآنِ حکیم کی روشنی میں قومیت اور

بین الاقوامیت کا اصول سامنے آتا ہے۔

ایک بات کا صاف کرنا ضروری ہے۔ دُنیا میں جس قدر مذاہب ہیں اُن کے نام اُن کے بانیانِ مذاہب کے نام پر رکھے گئے ہیں۔ مثلاً عیسیٰ علیہ السلام کے دین کے پیرو مسیحی کہلاتے ہیں۔ مہاتما بدھ کے تابعین بودھ کہہ کر پکارے جاتے ہیں وغیرہ۔ اس کے برعکس محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس دین کو لے کر آئے اُس کا نام اسلام ہے اور اس کو ماننے والے مسلمان کہلاتے ہیں، محمدی نہیں۔ ایسا کیوں ہے؟ ابوالکلام اس کا جواب دیتے ہیں:

"قرآن نے دین کے لئے "الاسلام" کا لفظ اس لئے اختیار کیا ہے کہ اسلام کے معنی کسی بات کے مان لینے اور فرمان برداری کرنے کے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دین کی حقیقت یہی ہے کہ خدا نے جو قانونِ سعادت انسان کے لئے ٹھہرایا ہے اُس کی ٹھیک ٹھیک اطاعت کی جائے۔ وہ کہتا ہے یہ کچھ انسان ہی کے لئے نہیں بلکہ تمام کائناتِ ہستی اسی اصل پر قائم ہے۔ سب کے بقا و قیام کے لئے خدا نے کوئی نہ کوئی قانونِ عمل ٹھہرا دیا ہے اور سب اس کی اطاعت کر رہے ہیں۔ اگر ایک لمحے کے لئے بھی رُوگردانی کریں گے تو کارخانۂ ہستی درہم برہم ہو جائے گا۔

أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ۝

[پھر کیا یہ لوگ چاہتے ہیں کہ اللہ کا ٹھہرایا ہوا دین چھوڑ کر کوئی دوسرا دین ڈھونڈ نکالیں۔ حالاں کہ آسمان اور زمین میں جو کوئی بھی ہے، سب چار و ناچار اسی کے ٹھہرائے ہوئے قانونِ عمل کے آگے جھکے ہوئے ہیں اور بالآخر سب کو اسی کی طرف لوٹنا ہے]

قرآن جب کہتا ہے کہ الاسلام کے سوا اللہ کے نزدیک کوئی دین مقبول نہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ دینِ حقیقی کے سوا جو ایک ہی ہے اور تمام رسولوں کی مشترک تعلیم ہے، انسانی ساخت کی کوئی گروہ بندی مقبول نہیں۔ سورۂ آل عمران میں جہاں یہ بات بیان کی ہے کہ دینِ حقیقی کی تمام راہ مذہبی رہنماؤں کی تصدیق اور پیروی کی راہ ہے، وہیں متصلاً یہ بھی کہہ دیا ہے:۔

وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ۚ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۝

[اور جو کوئی اسلام کے سوا کوئی دوسرا دین چاہے گا تو یاد رکھو، اس کی راہ کبھی قبول نہ کی جائے گی۔

اور وہ آخرت کے دن دیکھے گا کہ تباہ ہونے والوں میں سے ہے]

اور اسی لئے قرآن تمام پیروانِ دعوت کو بار بار متنبہ کرتا ہے کہ دین میں تفرقہ اور گروہ بندی سے بچیں۔ اور اسی گمراہی میں مبتلا نہ ہو جائیں جس سے قرآن نے نجات دلائی ہے۔ وہ کہتا ہے۔ پیرما دعوت نے تمام انسانوں، جو مذہب کے نام پر ایک دوسرے کے دشمن ہو رہے تھے، خدا پرستی کی راہ میں اس طرح جوڑ دیا کہ ایک دوسرے کے جان نثار بھائی بن گئے۔ ایک یہودی، جو پہلے حضرت مسیح علیہ السلام کا نام سنتے ہی نفرت سے بھر جاتا تھا، ایک عیسائی جو ہر یہودی کے خون کا پیاسا تھا، ایک مجوسی جس کے نزدیک تمام غیر مجوسی ناپاک تھے، ایک عرب، جو اپنے سوا سب کو انسانی شرف و محاسن سے تہی دست سمجھتا تھا، ایک صابی جو یقین کرتا تھا کہ دُنیا کی قدیم سچائی صرف اُسی کے حصے میں آئی ہے، ان سب کو دعوتِ قرآنی نے ایک صف میں کھڑا کر دیا ہے۔ اور یہ سب ایک دوسرے سے نفرت کرنے کی جگہ ایک دوسرے کے مذہبی رہنماؤں کی تصدیق کرتے اور سب کی بتائی ہوئی متفقہ راہِ ہدایت پر گام زن ہیں:-

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِیْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا۔ وَاذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَیْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖۤ اِخْوَانًا ۚ

[اور دیکھو سب مِل جُل کر اللہ کی رسّی کو مضبوط پکڑ لو۔ اور جُدا جُدا نہ ہو۔ اللہ نے تم پر جو فضل و کرم کیا ہے اُسے یاد کرو۔ تمہارا حال یہ ہو رہا تھا کہ ایک دوسرے کے دُشمن ہو رہے تھے۔ پھر اللہ نے تمہارے دلوں میں باہم دِگر اُلفت پیدا کر دی۔ پھر ایسا ہوا کہ انعامِ الٰہی سے بھائی بھائی ہو گئے]

قرآنِ حکیم کی ان آیات سے مولانا ابوالکلام نے یہ انقلابی نظریہ واضح کر دیا ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس دین کی اشاعت کی وہ وہی دینِ فطرت تھا جس کی تعلیم حضورؐ سے پہلے تمام انبیاءؑ دیتے آئے تھے۔ اُنہوں نے کسی نئے دین کی تبلیغ نہیں کی۔ اور اُن کے دین کا نام اسلام اسی لئے ہے کہ یہ قانونِ فطرت کی پیروی کی ہدایت کرتا ہے۔ ہر وہ شخص، جو قانونِ فطرت کا پیرو ہے، مسلمان ہے، چاہے وہ اپنے آپ کو مسلمان کہلانا پسند کرے یا نہ کرے۔ پھر اس کے باوجود قرآن کریم کی تعلیمات سے رُوگردانی کرنے والے کیوں پیدا ہوئے۔ اور یا حضرتِ داعی اسلامؐ کے مبعوث ہونے کی ضرورت کیا تھی، اس کا جواب مولانا ابوالکلام یُوں دیتے ہیں:-

رسولؐ نے صاف صاف لفظوں میں کہہ دیا: "مجھ سے پہلے جتنے بھی پیغمبر آچکے ہیں، میں سب کی تصدیق کرتا ہوں اور ان میں سے کسی ایک کے انکار کو بھی خدا کی سچائی کا انکار سمجھتا ہوں۔"
رسولؐ نے کسی مذہب کے ماننے والے سے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ اپنے مذہب کی دعوت سے انکار کر دے۔ بلکہ جب کبھی مطالبہ کیا تو یہی کیا کہ اپنے اپنے مذہبوں کی حقیقی تعلیم پر کاربند رہو۔ کیونکہ تمام مذہبوں کی اصل تعلیم ایک ہی ہے۔ اُس نے نہ تو کوئی نیا اصول پیش کیا، نہ کوئی نیا عمل بتایا۔ اس نے ہمیشہ ان ہی باتوں پر زور دیا جو دُنیا کے تمام مذاہب کی سب سے زیادہ جانی بُوجھی ہوئی باتیں رہی ہیں۔ یعنی ایمان اور عملِ صالح۔ اُس نے جب کبھی لوگوں کو اپنی طرف بُلایا ہے تو یہی کہا ہے :- "اپنے اپنے مذہبوں کی حقیقت از سرِ نو تازہ کر دو۔ تمہارا ایسا کرنا ہی مجھے قبول کر لینا ہے۔"

سوال یہ ہے کہ جب قرآن کی دعوت کا یہ حال تھا تو پھر آخر اس میں اور اس کے مخالفوں میں وجہِ نزاع کیا تھی۔ ایک شخص کو، جو کسی کو بُرا نہیں کہتا، سب کو مانتا اور سب کی تعظیم کرتا ہے اور ہمیں ان باتوں کی تلقین کرتا ہے جو سب کے یہاں مانی ہوئی ہیں، کوئی اس سے لڑے تو کیوں لڑے۔ اور کیوں لوگوں کو اس کا ساتھ دینے سے انکار ہوا۔

کہا جاتا ہے، قریشِ مکہ کی مخالفت اس بنا پر تھی کہ قرآن نے بُت پرستی سے انکار کیا تھا اور وہ بُت پرستی کے طریقوں سے مالوف ہو چکے تھے، بلاشُبہ ایک وجہِ نزاع یہ بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہودیوں نے کیوں مخالفت کی جو بُت پرستی سے قطعاً کنارہ کش تھے؟ عیسائی کیوں برسرِپیکار ہو گئے جنہوں نے بُت پرستی کی حمایت کا دعوےٰ نہیں کیا؟ اصل یہ ہے کہ پیروانِ مذاہب کی مخالفت اس لئے نہ تھی کہ وہ انہیں جھٹلاتا کیوں ہے بلکہ اس لئے تھی کہ جھٹلاتا کیوں نہیں۔ ہر مذہب کا پیرو چاہتا تھا کہ وہ صرف اسے سچا کہے، باقی سب کو جھٹلا دے۔ چونکہ وہ یکساں طور پر سب کی تصدیق کرتا تھا، اس لئے کوئی بھی اس سے خوش نہیں ہو سکتا تھا۔ یہودی اس بات سے تو بہت خوش تھے کہ قرآن، حضرتِ موسےٰ کی تصدیق کرتا ہے، لیکن وہ حضرت مسیح کی بھی تصدیق کرتا تھا۔ اور یہیں آکر اس میں اور یہودیوں میں نزاع شروع ہو جاتی تھی۔ عیسائیوں کو اس پر کیا اعتراض ہو سکتا تھا کہ حضرت مسیح اور حضرت مریم کی پاکی کا اعلان کر دیا جائے؟ لیکن قرآن صرف اتنا ہی نہیں کرتا تھا۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ نجات کا دارومدار اعتقاد و عمل پر ہے نہ کہ کفارہ اور اصطباغ پر۔ اور قانونِ نجات کی یہ عالم گیر وُسعت عیسائی کلیسا کے لئے ناقابلِ برداشت تھی۔"

مولانا نے قرآن کی عالم گیر تعلیم اور اسلام کی ہمہ گیر تعریف کر کے نہ صرف ایک قوم کے دو فرقوں کے درمیان ہونے والے نزاعوں کا دروازہ بند کر دیا بلکہ دُنیا بھر کی قوموں کو دعوت دی کہ وہ قرآن کی روح کو سمجھیں اور اپنے اپنے دین کی پیروی کرنے کے باوجود اسلام کے دائرے میں آجائیں۔ یہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ انسان کا اعتقاد اور عمل صالح ہو۔ مولانا کا یہ انقلابی تجزیہ ساری دُنیا کو ایک لمحۂ نظریہ دیتا ہے اور نہ صرف قومیت کے معنی سمجھنے میں مدد دیتا ہے بلکہ بین الاقوامیت، اور انسانی شرافت کے دائرہ کار کو وسیع تر کرتا ہے۔ قرآنِ حکیم کے ارشادات کا یہ دلچسپ توجیہہ جہاں ایک طرف سے قرآن کی خدمت ہے وہاں یہ انسانی شرافت کے لئے بھی ایک بہت بڑا کارنامہ ہے۔

مولانا کا اجتہاد یہ ہے کہ دین ایک ہی ہے، البتہ منہاج اور شریعت الگ الگ ہو سکتے ہیں۔ اور اس کے بغیر چارہ بھی نہیں۔ کیونکہ ساری نوعِ انسانی کو ایک ہی ڈگر پر چلانا ممکن نہیں لیکن منہاج اور شریعت کا اختلاف دین کی بُنیادی سچائیوں پر نظر انداز کیسے ہو سکتا ہے۔ قرآن تو اس کا مخالف ہے اور داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل اور کردار سے ثابت فرمایا ہے کہ منہاج اور شریعت کے اختلاف کے باوجود جہاں تک دین کی بُنیادی صداقتوں کا تعلق ہے اُن پر اتفاق ہو سکتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل مولانا کے الفاظ میں یہ ہے :۔

(۱) نزولِ قرآن کے وقت دُنیا کا مذہبی تخیل اس بات سے زیادہ وُسعت نہیں رکھتا تھا کہ نسلوں، خاندانوں اور قبیلوں کی معاشرتی حد بندیوں کی طرح مذہب کی بھی ایک خاص گروہ بندی کر لی گئی تھی۔ ہر گروہ بندی کا آدمی سمجھتا تھا کہ دین کی سچائی صرف اسی کے حصے میں آتی ہے جو انسان اُس کی مذہبی حد بندیوں میں داخل ہے، نجات یافتہ ہے اور جو داخل نہیں، نجات سے محروم ہے۔

(۲) ہر گروہ کے نزدیک مذہب کی اصل و حقیقت محض اس کے ظاہری اعمال و رسوم تھے۔ جوں ہی ایک انسان انہیں اختیار کر لیتا، یقین کیا جاتا کہ نجات و سعادت اُسے حاصل ہو گئی۔ مثلاً عبادت کی شکل، قربانیوں کے رسوم، کسی خاص طعام کا کھانا یا نہ کھانا، کسی خاص وضع و قطع کا اختیار کرنا یا نہ کرنا۔

(۳) چونکہ یہ اعمال و رسوم ہر مذہب میں الگ الگ تھے اور ہر گروہ کے اجتماعی مقتضیات یکساں نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے ہر مذہب کا پیرو یقین کرتا تھا کہ دوسرا مذہب مذہبی

صداقت سے خالی ہے۔ کیونکہ اس کے اعمال و رسوم ویسے نہیں ہیں جیسے خود اُس نے اختیار کر رکھے ہیں۔

(۴) ہر مذہبی گروہ کا دعوے صرف یہی نہیں تھا کہ وہ سچّا ہے بلکہ یہ بھی کہ دوسرا جھوٹا ہے۔ نتیجہ یہ تھا کہ ہر گروہ صرف اتنے ہی پر قانع نہ تھا کہ اپنی سچائی کا اعلان کر دے بلکہ یہ بھی ضروری سمجھتا کہ دوسروں کے خلاف تعصّب و نفرت پھیلائے۔ اس صورتِ حال نے نوعِ انسانی کو ایک دائمی جنگ وجدال میں مُبتلا کر دیا تھا۔ مذہب اور خُدا کے نام پر ہر گروہ دوسرے گروہ سے نفرت کرتا اور اس کا خُون بہانا جائز سمجھتا۔

(۵) لیکن قرآن نے نوعِ انسانی کے سامنے مذہب کی عالم گیر سچائی کا اصول پیش کیا:—

(۱) اس نے صرف یہی نہیں بتایا کہ ہر مذہب میں سچائی ہے، بلکہ صاف صاف کہدیا کہ تمام مذاہب سچے ہیں۔ اُس نے کہا۔ دین خُدا کی بخشش عام ہے، اس لئے ممکن نہیں کہ کسی ایک کو دیا گیا ہو، دوسروں کا اس میں کوئی حصہ نہ ہو۔

(۲) اُس نے کہا: خُدا کے تمام قوانینِ فطرت کی طرح انسان کی رُوحانی سعادت کا قانون بھی ایک ہی ہے اور سب کے لئے ہے۔ پس پیروانِ مذاہب کی سب سے بڑی گمراہی یہ ہے کہ اُنہوں نے دینِ الٰہی کی وحدت فراموش کر کے الگ الگ گروہ بندیاں کر لی ہیں اور ہر گروہ بندی دوسری گروہ بندی سے لڑ رہی ہے۔

(۳) اُس نے بتایا:— خُدا کا دین اس لئے تھا کہ نوعِ انسانی کا تفرقہ اور اختلاف دُور ہو۔ اس لئے نہ تھا کہ تفرقہ و نزاع کی علت بن جائے۔ پس اس سے بڑھ کر گمراہی اور کیا ہو سکتی ہے کہ جو چیز تفرقہ دُور کرنے کے لئے آئی تھی، اسی کو تفرقہ کی بُنیاد بنا لیا ہے۔

(۴) اُس نے بتایا کہ ایک چیز دین ہے اور ایک شرع و منہاج ہے۔ دین ایک ہی ہے اور ایک ہی طرح پر سب کو دیا گیا ہے۔ البتہ شرع و منہاج میں اختلاف ہوا۔ اور یہ اختلاف ناگزیر تھا۔ کیونکہ ہر عہد اور ہر قوم کی حالت یکساں نہ تھی۔ اور ضروری تھا کہ جیسی جس کی حالت ہو، ویسے ہی احکام و اعمال بھی اس کے لئے اختیار کئے جائیں۔ پس شرع و منہاج کے اختلاف اصل دین سے مختلف نہیں ہو جا سکتے۔ تم نے

دین کی حقیقت تو فراموش کر دی ہے۔ محض شرع و منہاج کے اختلاف پر ایک دوسرے کو جھٹلا رہے ہو۔

(۵) اس نے بتلایا کہ تمہاری مذہبی گروہ بندیوں اور ان کے ظواہر و رسوم کو نجات و سعادت میں کوئی دخل نہیں۔ یہ گروہ بندیاں تمہاری بنائی ہوئی ہیں۔ ورنہ خدا کا ٹھہرایا ہوا دین تو ایک ہی ہے۔ وہ دینِ حقیقی کیا ہے؟ ایمان اور عملِ صالح کا قانون۔

(۶) اس نے صاف صاف لفظوں میں اعلان کیا کہ اس کی دعوت کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں کہ تمام مذاہب سچے ہیں۔ مگر پیروانِ مذاہب سچائی سے منحرف ہو گئے ہیں اگر وہ فراموش کردہ سچائی کو از سرِ نو اختیار کر لیں تو میرا کام پورا ہو گیا۔ اور انہوں نے مجھے قبول کیا۔

(۷) وہ کہتا ہے۔ خدا کا دین اس لئے نہیں کہ ایک انسان دوسرے انسان سے نفرت کرے بلکہ اس لئے کہ ہر انسان دوسرے انسان سے محبت کرے۔ اور سب ہی پروردگار کے رشتۂ عبودیت میں بندھ کر ایک ہو جائیں۔ جب سب کا پروردگار ایک ہے، سب کا مقصود اُس کی بندگی ہے۔ تو پھر خدا اور مذہب کے نام پر یہ تمام جنگ و نزاع کیوں ہے؟

(۸) نوعِ انسانی کی باہمی یگانگت اور اتحاد کے جتنے رشتے ہو سکتے تھے، سب انسانوں کے ہاتھوں ٹوٹ گئے۔ سب کی نسل ایک تھی۔ مگر ہزاروں نسلیں ہو گئیں۔ سب کی قومیت ایک تھی۔ مگر بے شمار قومیتیں بن گئیں۔ سب کی وطنیت ایک تھی، لیکن سینکڑوں وطنوں میں بٹ گئے۔ سب کا درجہ ایک تھا۔ لیکن امیر و فقیر، شریف و رذیل، ادنےٰ اعلےٰ کے بہت سے درجے ٹھہرا لئے گئے ہیں۔ ایسی حالت میں کون سا رشتہ ہے جو ان تمام تفرقوں پر غالب آسکتا ہے اور تمام انسان ایک ہی صف میں کھڑے ہو جا سکتے ہیں۔ قرآن کہتا ہے کہ خدا پرستی کا رشتہ ہی ایک رشتہ ہے جو انسانیت کا بچھڑا ہوا گھرانا پھر آباد کر سکتا ہے۔ یہ اعتقاد کہ ہم سب کا پروردگار ایک ہے اور ہم سب کے سر اسی ایک چوکھٹ پر جھکے ہوئے ہیں، یک جہتی و یگانگت کا ایسا جذبہ

پیدا کر دیتا ہے کہ ممکن نہیں انسان کے بنائے ہوئے تفرقے اس پر غالب آ سکیں۔"

یہ اقتباس طویل ہوا۔

لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم

مطلب اس سب کا یہ ہوا کہ انسان بہ حیثیت نوعِ انسانی کے ایک ناقابلِ تقسیم اکائی ہے۔ ان سب کو چھوٹی چھوٹی مصلحتوں نے ایک دوسرے سے الگ کر دیا ہے۔ مگر اصل ان کی ایک ہے۔ ان سب کو پھر ایک ہو جانا چاہیئے۔ اور وہ کون سی شے ہے جو اس بکھرے ہوئے شیرازہ کو دوبارہ جمع کر سکتی ہے۔ مولانا کے خیال میں اس کی اساس خدا پرستی ہے۔ دین ہے۔ وہ دین کو، جو ایک ہی ہے اس اعتبار سے مولانا ابوالکلام آزاد نیشنلسٹ ہی نہیں بلکہ انٹرنیشنلسٹ ہیں اور اپنے افکار کی بُنیاد اُنہوں نے قرآن حکیم کے ارشادات پر رکھ کر ایک اجتہادی درجہ حاصل کیا ہے۔ وہ قومیت اور وطنیت کو بھی ایک تنگ دائرہ سمجھتے ہیں۔ چہ جائے کہ وہ ایک ہی قوم میں مختلف قومیتوں اور ایک ہی وطن میں مختلف وطنیتوں کو قابلِ قبول سمجھیں۔ آن کا نظریہ آفاقی ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ سارے انسان مِل کر خدا کی اس سرزمین کو آباد کریں۔ اُس نے رات بنائی ہے۔ یہ لوگ مِل کر رات کے اندھیرے کو اپنی جلائی ہوئی شمعوں سے بُقعۂ نور بنا دیں۔ اُس نے ٹھیکری بنا دی ہے۔ انسان مِل کر اسے مناسب تراش خراش کے بعد اس سے پیالہ بنا دیں۔ جو کسی پیاسے کی پیاس بجھانے کے کام آئے۔ اُس نے کوہ و بیاباں بنا دئے، سارے انسان مِل کر خون پسینہ ایک کریں اور ان بے آب و گیاہ میدانوں، فلک بوس پہاڑوں کو اپنی عرق ریزی سے خیابان و گلزار و باغ میں بدل دیں اور اس طرح اس قابل ہو جائیں کہ وہ اپنا سر فخر سے بلند کر کے کہہ سکیں ؎

قصور وار، غریب الدیار ہوں، لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

اقبال نے رُوحِ ارضی کی طرف سے آدم کا استقبال ان لفظوں میں کرایا تھا ؎

کھول آنکھ، زمیں دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ
مشرق سے اُبھرتے ہوئے سُورج کو ذرا دیکھ
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایّامِ جُدائی کے سِتم دیکھ، جفا دیکھ
بے تاب نہ ہو، معرکۂ بیم و رجا دیکھ

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دُور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے

تعمیرِ خودی کر، اثرِ آہِ رسا دیکھ!

خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اِک تازہ جہاں تیرے ہُنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنّت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں

اے پیکرِ گِل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

مگر کیا ایک تازہ جہاں آباد ہو سکتا ہے۔ اگر انسان تعمیرِ انسانیت کے عظیم مقصد سے رُوگرداں ہو کر اور حقیقتِ عظمیٰ سے کٹ کر اور چھوٹی چھوٹی گروہ بندیوں میں بٹ کر منتشر ہو جائے۔ انسان کی جنت بے شک اُس کے خونِ جگر میں پنہاں ہے، بشرطیکہ اُس کی کوششِ پیہم سیدھی راہ پر ہو۔ اور سیدھی راہ ہر انسان کے لئے بخششِ عام کی طرح مہیّا ہے۔ ایک سخت کوش اور جفاکش انسان بھی غلط راستے پر چل کر منزلِ مقصود پر نہیں پہنچ سکتا۔ سیدھی راہ ایک ہی ہے اور اس کی تفصیل ان صفحات میں آئی ہے ــــــ مولانا کے خیالات سے لفظ بہ لفظ متفق ہونا ضروری نہیں۔ لیکن سُننے اور غور کرنے میں کیا حرج ہے۔

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

[کیا یہ لوگ قرآن کے متعلق غور نہیں کرتے۔ کیا ان کے دِلوں پر تالے پڑے ہیں]

جے این گنہار

کشمیر میں بُدھ مت کا اثر و نفوذ۔ ایک جائزہ

کشمیر کو بُدھ مت کی تاریخ میں ایک شاندار جگہ حاصل ہے۔ مغربی ہمالیہ کی پُر شفقت آغوش میں واقع یہ وادی صدیوں تک بُدھ مت کی آماج گاہ بنی رہی۔ اس دوران کشمیر نے نہ صرف یہ کہ اس مذہب کی ترویج و ارتقا میں بڑا نمایاں حصہ لیا بلکہ یہیں سے اس کی روشنی وسطی ایشیا، چین، تبت بلکہ دُور اُفتادہ منگولیا اور دُور دراز انڈونیشیا تک پھیل گئی۔

لیکن خود بُدھ مت کب کشمیر میں داخل ہوا، اس کے متعلق وثوق سے کچھ نہیں معلوم۔ ممکن ہے کہ کچھ بدھ بھکشو، مہاتما بدھ کے نروان حاصل کرنے کے کچھ ہی عرصہ بعد حسنِ اتفاق سے کشمیر پہنچ گئے ہوں، شاید انہوں نے وادی کا راستہ اپنے مرشد کے اُس فرمان کی تعمیل میں اختیار کر لیا ہو جس میں اُنہوں نے کہا تھا کہ میرے مذہب کو دُنیا کے دُور دراز کناروں تک پہنچا دو۔ لیکن اس سلسلے میں کوئی مستند شہادت دستیاب نہیں ہوئی۔ صرف ایک روایت (Legend) موجود ہے جس کے مطابق اُنہوں نے پیشین گوئی کی تھی کہ کشمیر میں بُدھ مت اُن کی وفات کے بعد پھیلے گا اور یہ علاقہ بدھ مت کے گھر کی حیثیت سے بڑی شہرت حاصل کرے گا۔

کشمیر میں بدھ مت کے تعارف کا سہرا عام طور پر مہاراجہ اشوک کے سر باندھا جاتا ہے۔ لیکن کلہن کی "راج ترنگنی" کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس نامور شہنشاہ کے زمانے سے قبل بھی کشمیر میں بدھ مت کی شعاعیں پہنچ چکی تھیں۔ یہاں اس نئے اعتقاد کا پہلا سرپرست سرینذر تھا جس کا زمانۂ اقتدار اشوک سے بہت پہلے کا ہے۔ اس مقامی بادشاہ نے کشمیر میں بدھ مت کا پہلا وہار سرینگر کی ایک نواحی بستی میں تعمیر کرایا۔ اس کے علاوہ اُس نے بھکشوؤں کی طرح زندگی بسر کی اور عمر بھر کنوارا ہی رہا۔ کلہن نے اُس کا ذکر کرتے ہوئے اُسے "انمول گنوں کا مالک" اور "گناہ و معصیت سے کوسوں دُور" کہہ کر پکارا ہے۔

اگرچہ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ بدھ مت مہاراجہ اشوک سے پہلے کشمیر پہنچ چکا تھا۔ مگر یہ حقیقت بھی روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ اس مذہب کو قبولِ عام اشوک کے عہد میں ہی حاصل ہوا۔ اس کی پہلی وجہ تو یہ تھی کہ اُس نے بدھ بھکشوؤں کا ایک پُورا لشکر کشمیر بھیج دیا۔ اس بات کی بھی شہادت موجود ہے کہ اشوک خود بھی کشمیر آئے۔ کلہن صراحت کے ساتھ اُن بدھ اور شیو مندروں کا ذکر کرتا ہے جن کی بنیاد اشوک نے ڈالی۔ بدھوں کی تعمیرات کشمیر کے اُس دارالحکومت میں کھڑا کی گئیں جن کی بنیاد اشوک نے ڈالی۔ اس شہر کا نام سرینگری رکھا گیا۔ یہ شہر موجودہ سرینگر کے مضافات میں واقع پاندریٹھن کے مقام پر بنایا گیا تھا۔ اس کے علاوہ اشوک کی تعمیرات وِتستاترا (ویتھاوتور) اور اسکالترا (ہلکالتر) میں بنائی گئیں۔ جو سرینگر سے بالترتیب پچاس اور اٹھارہ میل کے فاصلے پر واقع ہیں۔ ویری ناگ کے نزدیک وتستاترا کے مقام پر اُس نے جو وہار بنایا، اُس کی بلندی کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ آنکھ اُس کا جائزہ لینے میں کامیاب نہیں ہوئی تھی۔

ساتویں صدی عیسوی میں جب ہیوان سانگ کشمیر آیا۔ تو اُس نے اپنے قیام کے زمانے میں یہاں اشوک کے بنائے ہوئے چار شاندار استوپ[1] دیکھے جن میں بُدھ کے جسم کے مقدس آثار محفوظ تھے۔ اس چینی زائر کے بیان کے مطابق اشوک نے یہاں پانچ سو سنگرام (خانقاہیں) تعمیر کیں۔ جس میں بُدھ پرچارک رہتے تھے۔ بعد میں شہنشاہِ اعظم نے ساری وادی سنگھ یعنی بھکشوؤں کی برادری کو تحفہ کے طور پر عطا کی۔

اشوک کے جانشینوں کے دَور میں کشمیر میں بُدھ مت کے پھیلاؤ میں تھوڑی سی کمزوری آگئی۔ لیکن تین صدیوں کے بعد کشان بادشاہوں کے دَور میں یہ وادی شمالی ہندوستان میں بُدھ علم و ادب کے ایک نہایت ہی نمایاں مرکز کی حیثیت سے اُبھر کر سامنے آگئی۔ کنشک کے وقت میں بُدھوں کی چوتھی عظیم کانفرنس یہاں پر منعقد ہوئی اور اُس کے جانشینوں کے زمانے میں وادی کی تمام آبادی بدھ مت پر ایمان لے آئی۔

کنشک نے جس بُدھ مت کانفرنس کا انعقاد کشمیر میں کیا۔ اُس کی وجہ سے سارے ہندوستان سے ممتاز بدھ عالم اور پرچارک کشمیر چلے آئے۔ تبتی مورخ تارا ناتھ کا کہنا ہے کہ اس کانفرنس میں پانچ سو ارہت، پانچ سو بُدھی ستو اور پانچ سو پنڈت شامل ہوئے۔

ہیوان سانگ اور تارا ناتھ دونوں اس بات میں متفق ہیں کہ یہ کانفرنس کونسل پرسوا کے کہنے پر منعقد

---

[1] بُدھ خانقاہ

کی گئی جو کہ اُس وقت کا ایک سرکردہ بدھ مبلغ تھا۔ اس کانفرنس کے انعقاد کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ مختلف گروہوں نے بدھ مت کی جو نت نئی تاویلیں اور تعبیریں رائج کر دی تھیں۔ ان کی چھان بین کے بعد ایک مستند اعتقاد کی ترویج کی جائے۔ اس کے علاوہ ونایا، سُوترا اور ابھیدھرم کے متن کی تشکیل جدید کی جائے ——— ہیون سانگ کے کہنے کے مطابق کانفرنس نے ان صحیفوں کا اصل متن تیار کیا۔ اور ان کی تفسیر بھی تیار کی۔ اصل متن کی کتابوں کو اُپدیش شاستر کا نام دیا گیا۔ لیکن ان کی تفسیروں اور تشریحوں پر مشتمل کتابیں وبھاس شاستر کہہ کر پکاری گئیں۔ ان تفسیروں کو بعد میں مہا کوی اشو گھوش نے ادبی شکل و صورت دی۔ اس عظیم شاعر کو اسی مقصد کے لئے ہی کشمیر بلایا گیا تھا۔

کشمیر کی اس کانفرنس میں تیار شدہ تفسیروں کو ساری بدھ دنیا میں بڑی عزت و توقیر کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا۔ ہیون سانگ کی رائے کے مطابق ان تفسیروں کو دیکھ کر اندازہ ہو جاتا ہے کہ انہیں کس قدر عرق ریزی، مطالعے اور تحقیق کے بعد مُرتب کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی سامنے آجاتی ہے کہ مُرتب کرنے والوں نے بدھ مت کے مذہبی اور روائیتی نظریات کا کس قدر بالغ نظری سے جائزہ لیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کا مطالعہ برہمنی علم اور ہندوستانی علم الجد سے گہری واقفیت کا سراغ دیتا ہے۔"

چینی سیاح کا کہنا ہے کہ کانفرنس کے انعقاد کے وقت کنشک بذاتِ خود کشمیر میں موجود تھا۔ اور جب یہ کانفرنس اختتام پذیر ہوئی تو اُس نے اپنی سلطنت کے اس حصے کو سنگھ کی نذر کر دیا۔

کشمیر کا مقامی مورخ کلہن اس کانفرنس کا تو کوئی تذکرہ نہیں کرتا۔ لیکن وہ بھی اُس زبردست اثر و نفوذ کی تصدیق کرتا ہے جو کشان بادشاہوں شُہکا، جُسکا اور کنشکا کے وقت بدھ مت کو کشمیر میں حاصل تھا۔ وہ ہُشکا کے عہد میں نوع نوع کی بدھ عمارات کی تفصیل پیش کرتا ہے جو ان بادشاہوں نے تعمیر کیں۔ وہ اس سلسلے میں ان بادشاہوں کے بنائے ہوئے چار شہروں کا خاص ذکر کرتا ہے۔ ان میں سے تین شہروں ——— شُہکاپور، جُسکا اور کنشکاپور کے محلِ وقوع کا اب بھی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ یہ گاؤں: جو اسکر ژکرہ ——— کنس پور کے نام سے مشہور ہیں، سری نگر سے شمال اور شمال مغرب میں واقع ہیں۔

کشان راج کشمیر میں بدھ مت کے سنہری زمانے کی حیثیت رکھتا تھا۔ اُن کے وقت اور اُن کے فوراً بعد آنے والے ابھمینو کے وقت میں اس مذہب کو کشمیر میں اتنی زبردست تعظیم و تکریم حاصل تھی کہ بقول کلہن کشمیر اُس وقت ایک ... ... بن گیا تھا۔ جسے نجات یافتہ بدھوں کی وجہ سے روشنی

حاصل ہوگئی تھی۔ " اُن بڑی ہستیوں میں سب سے عظیم شخصیت ممتاز بدھ مُفکر ناگ آرجن کی تھی جسے کلہن "خطۂ ارض کا واحد مالک" کہہ کر پکارتا ہے۔ اُس کی رہنمائی میں بدھوں نے مناظروں میں برہمنوں پر فیصلہ کن فتح حاصل کرلی۔ اور نیا مذہب اس قدر مقبولِ عوام و خواص ہوا کہ روائتی رسوم اور رواج قصۂ پارینہ بن کر رہ گئے۔ مگر یہ صورتِ حال زیادہ دیر قائم نہیں رہ سکی۔ ابھمینو کے زمانے میں مسلسل کئی زبردست اور شدید جاڑوں کی وجہ سے وادی میں مقیم بدھ پرچارکوں کی بڑی تعداد یا تو لقمۂ اجل بن گئی یا واپس چلے جانے پر مجبور ہوگئی۔ اُن کی غیر موجودگی کا فائدہ اُٹھا کر برہمنوں نے عبادت کا روائتی طریقہ رائج کرلیا اور ناگ دیوتاؤں کے نام پر پھر نذر و نیاز چڑھائے جانے لگے۔

ابھمینو کے بعد طویل عرصے تک کشمیر پر شیوا بادشاہ راج کرتے رہے۔ لیکن چند استثنایات کے بغیر سب کے سب بدھ مت کے معاملے میں بڑے روادار تھے اور اُن کے زمانے میں بھی بدھ مت وادی میں ہندومت کے ساتھ ساتھ نشو و نما پاتا رہا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اسی زمانے میں عظیم بدھ سالکوں جیسے کُمار آجیو اور واسوبندھو نے وادی کا دورہ کیا اور یہاں اپنا مطالعہ جاری رکھا۔ اس کے علاوہ اسی زمانے میں بدھ پرچارکوں کے بڑے بڑے گروہ، جن میں بدھ یاس، وِملاکت، گنا ورمن جیسے لوگ بھی شامل تھے، وسطی ایشیا، چین، جاوا، وغیرہ چلے گئے۔ تاکہ بدھ مت کے پھیلاؤ میں حصہ لے سکیں۔ خود کشمیر میں ہندوؤں نے بھی بدھ کی بہ حیثیت ایک اوتار کے پرستش شروع کردی۔ باقی شمال مغربی ہندوستان کی طرح کشمیر میں بھی بدھ مت کو، ہن حکمرانوں مِہرکل کے ہاتھوں بڑا نقصان اُٹھانا پڑا۔ یہ بادشاہ چھٹی صدی عیسوی کی ابتدا میں ہوگذرا ہے۔ لیکن جب میگھ واہن کشمیر کا بادشاہ بنا تو بدھ مت نے پھر پر پُرزے نکالنے شروع کردئے۔

میگھ واہن ایک کٹر بودھ تھا۔ اُس نے جانور کشی، پرندوں کے شکار اور مچھلی پکڑنے پر پابندی لگادی۔ لیکن ایک سچے بودھ کی طرح اُس نے اُن لوگوں کے روزگار کا متبادل انتظام کرلیا۔ جن کا معاش ان پابندیوں سے ختم ہوجاتا تھا۔ قصائیوں اور دوسرے اس قسم کے لوگوں کو یا تو مالی امداد دی گئی۔ ورنہ اُنہیں دوسرے پیشوں میں جگہ دی گئی۔ اس بادشاہ کے وقت میں کشمیر میں بدھ مت سے وابستہ تعمیرات کا ایک نیا سلسلہ وجود میں آگیا۔ بادشاہ نے بذاتِ خود ایک نیا شہر بسایا اور کئی وہار تعمیر کئے۔ اُس کی پانچ مہارانیوں نے بھی اپنے نام سے منسوب وہار تعمیر کئے۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور امرت بھون تھا۔ جو سرینگر کے شمال میں وچار ناگ کے نزدیک واقع یہ وہار بادشاہ کی چہیتی

ملکہ امرت پربھا نے بنایا تھا۔ جو آسام کی ایک شہزادی تھی اور اس میں میدانی علاقوں سے آنے والے بھکشوؤں
کے قیام کا انتظام تھا۔ میگھ واہن کے بعد ہمیں کشمیر کا کوئی ایسا بادشاہ نہیں ملتا جو خود بدھ مت
کا پیرو رہا ہو۔ لیکن اس کے باوجود بڑی سرکردہ شخصیتیں نہ صرف اس مذہب کی سرپرستی کرتی رہیں بلکہ
اُس کی پیروی بھی۔ یہ بات اس امر سے صاف ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد بھی بدھ مت سے متعلق بہت سی
تعمیرات کھڑی ہوتی رہیں۔ ان تعمیرات میں سب سے زیادہ مشہور "جوندروہار" تھا۔ جو پرورسین
(چھٹی صدی کا آخر) کے ماموں نے تعمیر کیا۔ ہیون سانگ اسی وہار میں رہائش پذیر ہو گیا تھا۔ جو آثار و
قرائن کے مطابق اُسی علاقے میں واقع تھا جہاں آج کل سری نگر کی جامع مسجد کھڑی ہے۔ کرکوٹا
بادشاہوں کے وقت، جو ۶۰۰ء سے ۸۵۵ء تک برسرِ اقتدار رہے، بدھ مت کو پھر فروغ حاصل
ہوا۔ اگرچہ یہ بادشاہ ذاتی طور پر اس مذہب کے حامی نہیں تھے۔ لیکن اُنہوں نے بڑی دریا دلی سے
اس کی سرپرستی کی۔

عام طور پر ہیون سانگ کے کشمیر میں آنے کا زمانہ کرکوٹا حکمران درلبھ وردھن کے عہد میں قرار
پاتا ہے۔ اس چینی زائر کے ساتھ اُس نے جو شاندار سلوک کیا، اُس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُس نے بھی
اس مذہب کی سرپرستی میں کوئی کمی نہیں کی۔ اس بادشاہ نے ہیون سانگ کا ذاتی طور پر بڑا سرگرم استقبال
کیا اور اُسے کشمیر میں مقیم ممتاز بدھ عالموں سے متعارف کرا دیا۔ اس کے علاوہ اُسے اپنے محل میں
جگہ دی اور اُس کے ساتھ بیس نقل مامور رکھے۔ جن کا کام یہ تھا کہ وہ زائر کی دلچسپی کے
مسودات کو نقل کریں۔ اس کے علاوہ اُس کے ذاتی آرام و آسائش کے پانچ خدمت گار بھی رکھے گئے
تھے۔ درلبھ وردھن کے زمانۂ اقتدار کے خاتمے کے قریب ایک اور ممتاز بودھ عالم کشمیر کی سیاحت
کے لئے۔ یہ تبت کے پہلے عظیم حکمران سرون، تبسان، سگامپو کا وزیر تھونمی سمبھوٹا تھا۔ وہ یہاں
برسوں مقیم رہا اور واپسی پر اُس نے اپنی زبان کے لئے ایک ایسا رسم الخط تیار کیا جو اُس وقت
کشمیر میں رائج سنسکرت رسم الخط کے بہت قریب تھا۔ اُس وقت کشمیر ایک ایسی طاقتور سلطنت
تھی جو ٹیکسلا (ضلع راولپنڈی) اُسارا (ہزارہ) سمہاپور (کوہستانِ نمک کا علاقہ) کے علاوہ
راجوری اور پونچھ سے خراج وصول کرتی تھی۔ بدھ مت اگرچہ ان تمام باج گذار علاقوں میں رائج
تھا لیکن اُس پر زوال کی کیفیت طاری ہونے لگی تھی۔ لیکن خود کشمیر میں اُس وقت ایک سو سے
زائد بدھ خانقاہیں (جن میں اشوک کے چار متذکرہ ستوپ بھی شامل تھے) موجود تھیں۔ ان میں

پانچ ہزار کے قریب بُدھ بھکشو مقیم تھے۔ دُرلبھ وردھن کے قابلِ فخر پوتے للتا دتیہ (۶۹۹-۷۳۶)
کے زمانے میں بُدھ مت کو اور بھی زیادہ عروج حاصل ہوا۔

کشمیر کی خاک سے پیدا ہونے والا یہ عظیم ترین حکمران زبردست بہادر اور فنِ تعمیر کا بڑا رسیا تھا۔ اُس کے فوجی کارناموں کی داستانیں مشرق میں بنگال سے لے کر مغرب میں سوراشٹر تک جنوب میں دکن اور شمال میں وسطی ایشیا کے صحراؤں تک پھیلی ہوئی ہیں۔ مفتوحہ علاقوں سے للتا دتیہ نے دولت کے ساتھ قابلیت اور ہنر رکھنے والے لوگ بھی کشمیر لائے۔ ان لوگوں کو ایسے کاموں پر لگا دیا گیا جس سے اُس کے وطنِ مالوف کی شان میں اضافہ ہو جائے۔ کشمیر میں تاریخ کے طلوع سے لے کر اب تک تعمیر کی گئیں بعض انتہائی شان دار عمارتیں اُس نے اپنی راجدھانی پرہاسپورہ میں تعمیر کیں۔ یہ شہر سری نگر سے کوئی ایک درجن میل شمال میں اُس جگہ بنایا گیا تھا جہاں وِتستا کے ساتھ اس کی خاص معاون ندی سندھ کا سنگم ہو جاتا ہے۔ ان عمارات میں ایک عظیم وہار اور ایک چیتو بھی شامل تھے۔ آخر الذکر میں مہاتما بدھ کی ایک دیو ہیکل مورتی بھی رکھی گئی تھی۔ جو بادشاہ مگدھ سے اپنے ساتھ لے آیا تھا۔ بعد میں اس کی جگہ بُدھ کی ایک تانبے کی مُورت نے لی۔ اور مشرقی ہند سے لائی ہوئی پہلی مُورتی اُس نے اپنے وزیرِ اعظم کنکنا کو دی؛ تاکہ وہ اُسے اپنے وہار میں رکھے۔ جس میں بُدھ کی بہت سی زرّیں مُورتیں جمع کی گئی تھیں۔ کچھ اور وزیروں اور اُمرائے دربار نے بُدھ مت سے تعلق رکھنے والی عمارات تعمیر کیں۔ کرکوٹا بادشاہوں کے وقت بُدھ مت کو جو عروج حاصل ہوا، اُس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ للتا دتیہ کے زمانے کے آخر میں ایک چینی سیّاح اوکانگ نے وادی میں موجود بُدھ خانقاہوں کی تعداد تین سَو لکھی۔ حالاں کہ ہیوآن سانگ کے وقت ان کی تعداد سَو سے کہیں اُوپر تھی۔

کرکوٹا بادشاہوں کے بعد وادی میں بُدھ مت کا زور بھی کم ہونا شروع ہوا۔ لیکن پھر بھی کشمیر چند اور صدیوں تک بُدھ علم و تہذیب کا مرکز بنا رہا۔ اس دوران ہمسایہ ممالک، خاص طور تبت سے بڑے بڑے عالم اور ... یہاں آتے رہے اور کشمیر سے اُستاد اور مترجم تبت جاتے رہے۔ کشمیر کے کچھ بھکشو عالم، جو جنوب کی طرف چلے گئے، اُنھیں نالندہ اور وکرم شیلا کی مشہور بُدھ یونیورسٹیوں میں بڑے معزز عہدوں پر ممتاز کیا گیا۔

ایک الگ مذہب کی حیثیت سے بُدھ مت کا نصف النہار مسلمانوں کے زمانۂ اقتدار کی ابتدا

یعنی ۱۳۲۹ء سے پہلے ہی گزر چکا تھا۔ لیکن وادی کے ابتدائی مسلمان بادشاہوں کے تذکرے میں بدھ مت کے تذکرے ادھر اُدھر ملتے رہتے ہیں۔ زین العابدین (۱۴۲۰ء) کا وزیرِ اعلیٰ ایک بودھ تلک آچاریہ نامی تھا۔ کشمیر کا یہ انتہائی نیک بادشاہ، جس نے اپنے باپ اور بھائی کے وقت میں غیر مسلموں پر کئے گئے ظلم کی یاد مٹانے کی کوشش کی، آج بھی کشمیر میں "بڈشاہ" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ لیکن ۱۵۱۰ء کے بعد معاصر تذکروں میں بدھ مت یا اس کے مذہبی مراکز کا کوئی حوالہ نظر نہیں آتا۔

اُوپر دئے گئے واقعات سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ اپنی لمبی اور پُر آشوب تاریخ کے طویل وقفوں میں کشمیر میں بدھ مت کو بالادستی ہی حاصل نہیں رہی۔ بلکہ یہ تقریباً اٹھارہ سو برس تک وادی میں ایک زندہ مذہب کی حیثیت سے چھایا رہا۔ لہذا یہ بات تعجب انگیز نہیں ہے کہ اس نے اس جنتِ ارضی کے تمدن اور اس کے باشندوں کی طرزِ بود و باش پر بڑے گہرے اثرات ڈالے۔ اب بھی تھوڑی کوشش سے عوام کے کردار، اُن کے مذہب، اُن کے رسوم و رواج اور طرزِ تعمیر پر بودھ اثرات کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔

بدھ مت ایک ایسے وقت کشمیر میں آیا جب یہاں ایک خاص نوع کے شیومت، جس میں ناگ دیوتاؤں کی عبادت بھی شامل تھی، رائج تھا۔ لیکن نئے مذہب نے یہاں جلد ہی اپنی جڑیں پھیلائیں۔ اس کے بعد یہ دونوں مذہب مدت تک، امن اور آشتی کے ماحول میں ایک دوسرے کے شانہ بشانہ پھلتے پھولتے رہے بہت سے حکمران ایسے گزرے ہیں جنہوں نے دونوں مذاہب کی سرپرستی کی۔ اس رواداری روایت کی بنیاد خود اشوکِ اعظم کے ہاتھوں پڑی جس نے بدھ تنصیبات کے علاوہ دو شیو مندر بھی تعمیر کئے۔ اُس کی فراخ دِلانہ وسیع مشربی کا جواب بعد کے ہندو بادشاہوں نے بڑے موزوں پیرایے میں دیا۔ خاص طور پر للتادتیہ نے اس سلسلے میں بڑی شاندار روایات قائم کیں۔ لیکن اس سے بھی بڑی بات یہ ہے کہ کچھ ابتدائی مسلمان بادشاہوں نے بھی کئی بدھ عمارتیں بنائیں۔ مثلاً سلطان زین العابدین نے سرینگر میں وِتستا کے دو کناروں پر دو بڑے ہی خوبصورت بدھ وہار تعمیر کئے۔

کشمیر میں بدھ مت کا اثر و نفوذ اتنا قوی تھا کہ عیسوی سنہ کی دوسری صدی میں ہی یہاں مہاتما بدھ کو ہندو اوتاروں میں ایک باوقار مقام عطا کیا گیا تھا۔ باقی ہندوستان میں یہ بات، اس کے کافی زمانے کے بعد عمل میں آئی۔ بدھ کی پرستش کا فرمان کشمیری ہندوؤں کو نیل مت پُران سے ملا ہے جو قدیم کشمیر تیرتھوں، زیارت گاہوں اور تقریبات کی تفصیل بیان کرتی ہے۔ اس قدیم صحیفے کے مطابق ویشاکھی

پُورنیما کے دِن مہاتما بُدھ کی سالگرہ پورے جوش و عقیدت سے منانے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں صراحت سے یہ بات کہی گئی ہے کہ مہاتما کی پرستش کے ساتھ ساتھ مندروں میں اَناج، کپڑوں، کتابوں، گایوں وغیرہ کی نذریں بھی چڑھانی چاہئیں۔

مہایان نظریے کے اُبھار، جس میں کشمیر کا بھی خاصا حصہ ہے، دونوں مذاہب کو ایک دوسرے کے قریب آنے میں مدد ملی۔ کیونکہ ہندوؤں کے ساتھ ساتھ بودھوں کا بھی اب اپنا دیوتاؤں اور دیویوں کا ایک سلسلہ قائم ہو گیا تھا۔

ہندو اور بُدھ مت کی صدیوں تک پُرامن ہم وجُودیت کے سبب کچھ مشترکہ رواج اور مشترکہ میلانات پروان چڑھے۔ جس کی وجہ سے عوام کے دِلوں میں دونوں مذاہب کے درمیان فرق ماند پڑ گیا۔ ان مشترکہ رواجوں میں پرتی کرما کو خاص طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔[1]

مندروں کا ... آج تک وادی کے ہندوؤں میں بہت عام ہے ... کا استعمال دوسرے مذاہب کے پیروؤں میں بھی پھیل گیا۔ یہی حال مقدس آثار کی پرستش کا ہے۔ ہر سال لاکھوں ہندوؤں اور مسلمان وادی کے مختلف مقامات پر محفوظ، اپنے اپنے مقدس مذہبی آثار پر عقیدت کی بھینٹ چڑھاتے ہیں۔ بُدھ دھرتیوں[2] ـــ مجذوبانہ تحریرات اور خاکوں، جنہیں جادوئی اثرات کا حامل سمجھا جاتا تھا، کے اثر کو آج بھی وادی کے سارے مذاہب کے پیروؤں میں رائج دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ بات بھی قرینِ قیاس ہے کہ اَستمِ وِرتا ـــ برت، جو کشمیری پنڈت ہر قمری مہینے کے پندرھواڑے کے آٹھویں دِن رکھتے ہیں، کا اصل منبع بھی بُدھ مت سے متعلق ہے۔ کیونکہ "اَستمِ وِرتا وِدھی دھنا" کے مطابق اس دِن صرف شیومت کے دیوتاؤں کو ہی خراجِ عقیدت ادا نہیں کرنا ہوتا بلکہ بُدھ اور بدھیستوا کو بھی ــ۔ اس کے علاوہ آج بھی کشمیری پنڈت ہَوَم مناتے وقت صرف اپنے عقیدے کے دیوی دیوتاؤں کو ہی نذریں بھینٹ نہیں چڑھاتے بلکہ تری، رتن کو بھی[3] (اس کے علاوہ دوسرے بُدھ دیوتاؤں اور دیویوں مثلاً اَوالوکی لِستوارا اور تارا کو بھی بھینٹ چڑھائی جاتی ہے۔ بُدھ دیویاں جن میں تارا، سُسترا، وراہی، مریچی، لوچنا، پندرا واسینی، پرجنا، پرامترا، مُوہراتری، داگا راتری اور وجرا راتری کشیری پنڈتوں کے اُن دُعائیہ گیتوں میں بڑی نمایاں حیثیت سے اُجاگر ہوتی

---

[1]
[2] تعویذ گنڈے
[3]

ہیں۔ جو وہ روزانہ پُوجا کے وقت گاتے ہیں۔

بودھ کے روشن خیال فلسفے کا کشمیر کے غیر ہندوؤں پر بھی کسی نہ کسی انداز سے ضرور اثر پڑا ہے۔ اس بات کا پہلے ہی ذکر کیا جا چکا ہے کہ کچھ مسلمان حکمرانوں نے کس طرح مٹھ اور وہار تعمیر کئے۔ "کیمبرج ہسٹری آف انڈیا" کے مصنف کے مطابق کہ زین العابدین اعظم زندگی لینے سے متعلق مغل بادشاہ اکبر کے اصولوں سے مطابقت رکھتا تھا۔ اس نے شکار کو ممنوع قرار دیا۔ اور ماہِ رمضان میں وہ گوشت خوری سے پرہیز کرتا رہا۔ اب بھی وادی کے مختلف حصوں میں رہنے والے مسلمان اپنے بزرگ ریشیوں کے سالانہ عرس کی تقریبات پر گوشت خوری سے دُور رہتے ہیں۔ سلسلۂ ریشیہ کو بعض عالم بدھ سنگھ کا جانشین قرار دیتے ہیں۔ یہ ریشی لوگ شادی نہیں کرتے اور عبادت و ذکرِ الٰہی میں وقت صرف کرتے ہیں۔ ان میں سے جو لوگ نچلے درجے کے ہیں، وہ بُدھ بھکشوؤں کی طرح بھیک مانگتے رہتے ہیں۔

کشمیر کے فن اور تعمیر پر بھی بدھ اثرات بڑے گہرے رہے ہیں۔ باقی خطّوں کی طرح یہاں بھی مُورت گری اور مصوّری بدھ مت کی دین ہیں۔ جہاں تک فنِ تعمیر کا تعلق ہے مشہور کشمیری ماہرِ آثارِ قدیمہ رام چندر کاک کا خیال ہے کہ سب سے اچھے ہندو مندر وہی ہیں جو اپنے خاکے کے مطابق بودھ مندر ہیں، جنہیں ایک مستطیل احاطے کے درمیان تعمیر کیا گیا ہے۔ "کشمیر" کے مصنف ڈاکٹر محی الدین صوفی کے مطابق کہ معاصر کشمیر میں اکثر مسلم خانقاہوں کی ظاہری شکل و صورت بدھ پگوڈاؤں سے بڑی مشابہت رکھتی ہے۔

اخیر پہ اس بات کا ذکر بڑا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کشمیر کے لوگوں کے کردار میں تحمّل، رواداری، انسان دوستی، رحم اور فیاّضی کے جو عناصر ملتے ہیں انہیں بدھ مت کے اثر سے جوڑا جا سکتا ہے۔ اسی نظریۂ خیر کی واپسیں شعاعوں کا ہی کرشمہ تھا کہ جب برصغیر کی تقسیم کے نتیجے میں فسادات کی آگ بھڑک اُٹھی تو گاندھی جی کے الفاظ میں کشمیر سے روشنی کی کرن جگمگا اُٹھی۔

ترجمہ: غلام احمد

لہ تین جواہر — (۱) بدھ (۲) سنگھ اور (۳) دھرم

سید صباح الدین عبدالرحمٰن

ہندوستان ـــــ امیر خسرو کی نظر میں

خسرو کا خاندان کش سے جو ماوراء النہر میں واقع ہے تیرھویں صدی عیسوی میں دریائے سندھ کو عبور کرکے ہندوستان میں داخل ہوا۔ اس کے بعض افراد شمس الدین التمش کے عہد (۱۲۱۰ — ۱۲۳۵ء) میں دہلی آئے اور اس کے دربار میں ملازم ہوئے۔ ان ہی میں خسرو کے والد بزرگوار سیف الدین محمود بھی تھے۔ ضیاء الدین برنی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو بارہ ہزار تنکے سالانہ وظیفہ ملتا تھا۔ (تاریخ فیروز شاہی از ضیاء الدین برنی ص ۱۹۷) ان کو مومن پور المعروف بہ پٹیالی (ضلع ایٹہ، اُتر پردیش) میں کوئی جاگیر ملی تھی اور وہ یہیں سکونت پذیر ہو گئے تھے۔ ان کی شادی عماد الملک کی لڑکی سے ہوئی۔ جن کا شمار شاہی دربار کے معزز امراء میں ہوتا تھا۔ اس شادی سے ان کے تین فرزند ہوئے۔ اعز الدین علی شاہ، ابوالحسن یمین الدین خسرو اور حسام الدین قتلغ۔

ابتدائی زندگی

خسرو مومن پور یعنی پٹیالی ہی میں ۶۵۱ھ (مطابق ۱۲۵۲ء) میں پیدا ہوئے۔ ان کے دیوان "تحفۃ الصغر" کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ان کے دودھ کے دانت بھی نہیں ٹوٹے تھے تو انہوں نے شعر گوئی کی ابتدا کی۔ وہ آٹھ سال کے تھے کہ ان کے والد ایک معرکہ میں شہید ہوئے۔

نانا کی سرپرستی

والد کی وفات کے بعد وہ پٹیالی سے نانا عماد الملک کی سرپرستی میں دہلی آگئے۔ ان کا سایۂ شفقت ان کے لئے بڑی نعمت ثابت ہوا۔ اور پھر آخر عمر تک دہلی ہی کے ہو کر رہے۔ عماد الملک سلطان شمس الدین التمش کے عہد سے بلبنی عہد (۱۲۶۶ — ۱۲۸۶ء) تک عرض ممالک کے عہدہ پر فائز تھے۔ ان کے دبدبہ و حشمت کا یہ حال تھا کہ دو سو ترک غلام، دو ہزار ہندو اور دو ہزار سوار برابر ان کی خدمت کے لئے تیار

رہتے تھے (دیباچہ غرۃ الکمال) ان کا دسترخوان بچھتا تو طرح طرح کے کھانوں کے پچاس ساٹھ خوان آتے۔ امراؑ و ملوک کے علاوہ جو بھی موجود ہوتا، کھانے میں شریک ہوتا۔ مولانا ضیاالدین برنی نے لکھا ہے کہ نیک کاموں میں انہوں نے اتنے گاؤں وقف کئے تھے کہ ان کے زمانے یعنی فیروز شاہی عہد تک لوگ ان کے اوقاف سے گزر اوقات کرتے رہے۔ (تاریخ فیروز شاہی از ضیاالدین برنی ص ۱۱۷ - ۱۱۵)

امارت و ثروت سے بھرے ہوئے اسی ماحول میں خسرو نے پرورش پائی۔ عماد الملک کی مجلس میں علماؑ، شعراؑ اور ارباب نشاط سب ہی شریک ہوتے تھے۔ ظاہر ہے کہ خسرو کو اپنے نانا کی مجلسوں میں علم و ادب اور موسیقی کے ذوق کے نشو و نما میں کس قدر مدد ملی ہوگی۔ "تحفۃ الصغر" کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بارہ سال کی عمر میں ان میں اتنی غیر معمولی قابلیت پیدا ہوگئی تھی کہ فارسی شاعری کے اساتذہ مثلاً انوری (۵۸۲ھ مطابق ۱۱۸۶ء) اور سنائیؔ (۵۴۵ھ مطابق ۱۱۵۰ء) وغیرہ کے کلام کا مطالعہ کرسکتے تھے۔ پھر اسی صغر سنی میں ان اساتذۂ فن کے تتبع میں اشعار کہنے بھی شروع کر دئے تھے۔ آگے چل کر ان میں جو علمی استعداد پیدا ہوئی، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مذہب، تصوف، فقہ، نجوم، اور صرف و نحو پر غیر معمولی درک رکھتے تھے، پھر زبانوں میں ترکی و فارسی تو ان کی مادری زبانیں تھیں۔ عربی ادب پر ان کی نظر گہری تھی۔ وہ میٹھی ہندی بھی بول سکتے تھے۔ غرۃ الکمال کے دیباچہ میں ہندی کے متعلق کہتے ہیں ؎

ترک ہندوستانیم من ہندوی گویم جواب
شکرِ مصری ندارم کز عرب گویم سخن

پھر ایک دوسری جگہ اسی دیباچہ میں کہتے ہیں ؎

چو من طوطیٔ ہندم راست پرسی
ز من ہندوی پرس تا نغز گویم

وہ ہندی کے بہت بڑے شاعر بھی تھے اور انہوں نے ہندی میں نظمیں لکھ کر دوستوں میں تقسیم کیں۔ سولہ سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے خسرو نے سخن سنجی میں اچھی خاصی مہارت حاصل کرلی اور اس زمانہ میں بھی ان کے اشعار کچھ ایسے مقبول ہوئے کہ گوّیے مجلسوں میں گانے لگے جن کو سن کر بڑے بوڑھے وجد کرتے تھے۔ جب ابھی ۲۰ سال ہی کے تھے تو ایک دیوان "تحفۃ الصغر" کے نام سے مرتب کرلیا جس میں تقریباً ۳۵ قصیدے، ۵ ترکیب بند، کچھ متفرقات اور ایک مثنوی ہے۔

خسرو اور حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ

ان کا پورا خاندان حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ (۶۲۵ھ مطابق ۱۲۳۴ء) کے حلقۂ ارادت میں داخل تھا، اس لئے ان کو بچپن ہی سے حضرت خواجہؒ کے فیوض و برکات حاصل کرنے کا موقع ملا۔ رفتہ رفتہ ان کو اپنے مرشد سے ایسا والہانہ لگاؤ پیدا ہو گیا کہ ان کی فریفتگی اور شیفتگی کے قصّے آج تک مجلسوں میں دُہرائے جاتے ہیں۔ ان کو ہر قسم کا دُنیاوی اعزاز حاصل ہوا۔ لیکن اس کے باوجود اپنے مرشد کی خدمت ہی کو سعادتِ عظمیٰ سمجھتے تھے۔ کبھی خلوت میں ان کے ادنیٰ خادم بن کر رہتے، کبھی جلوت میں خوش الحان قوال بن کر اپنی غزلیں سُناتے۔ وہ جو بھی نظم کہتے، حضرت خواجہ کی خدمت میں ضرور پیش کرتے۔ ایک روز حضرت خواجہ نے ان سے کہا کہ کلام کو عشق انگیز بناؤ[1] خسرو نے اس پر عمل کرنا شروع کیا اور اس کو حدِ کمال تک پہنچا دیا۔ فطرت نے ان کا خمیر عشق ہی سے بنایا تھا۔ حضرت خواجہؒ کی صحبت میں اس کی اور جِلا ہوئی۔ وہ سراپا عشق ہو گئے۔ عشق کی بجلی تمام زندگی ان کی رگ رگ میں کوندتی پھری۔ صوفی بنے تو عشقِ الٰہی کی آگ ان کے سینہ میں ایسی فروزاں ہوئی کہ خود حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کہا کرتے کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا لائے تو کہوں گا کہ اس ترک اللہ (مُراد امیر خسرو) کا سوزِ سینہ[2]۔ اس سے ظاہر ہے کہ امیر خسرو نے راہِ سلوک میں بڑے مدارج حاصل کئے اور بقول مولانا شبلی ان کا ہر شعر جو بجلیاں گِراتا ہے وہ اسی وادیٔ ایمن کی شرر باریاں ہیں[3] وہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کے ادنیٰ خادم بنے۔ تو ان سے ان کا عشق اتنا بڑھا کہ گویا ان کا جمال دیکھ کر جیتے تھے۔ حضرت خواجہ کو بھی ان سے بڑا تعلق رہا، فرمایا کہ "اگر ایک قبر میں دو لاشوں کا دفن کرنا جائز ہوتا تو میں اپنی ہی قبر میں ان کو بھی دفن کراتا۔۔۔ "

(فرشتہ جلد دوم ص ۴۰۳)

سلاطین کے دربار سے وابستہ ہوئے تو تاج و تخت سے ان کو اتنا قلبی لگاؤ پیدا ہو گیا کہ جابر سے جابر سلطان بھی ان کا معترف اور مدّاح رہا۔ شعر و شاعری کی شاہراہ پر گامزن ہوئے تو اپنی غزلوں اور مثنویوں سے مختلف انداز سے اضطرابِ عشق، قرارِ عشق، اضطرارِ عشق اور سکونِ عشق

---

[1] سیّد الاولیاءؒ از امیر خورد ص ۳۰۲

[2] سفینۃ الاولیاءؒ ص ۱۶۰ [3] شعر العجم

کی رنگا رنگی کو بیان کر کے فارسی شاعری کے زندہ جاوید شاعر بن گئے۔ پھر ساز و نغمہ کی طرف مائل ہوئے تو ان کی ہر لَے اور ہر زیر و بم میں ان کے عشقِ پنہاں کے سوزِ دروں کی صدائے بازگشت سنائی دیتی تھی اور جب ان کی نگاہِ بینا وطن کی طرف اُٹھی تو اس کی ہر چیز ان کو رنگین اور حسین نظر آئی۔ اس کے ہر ذرّہ کو دیوتا سمجھ کر اس کے پجاری بن گئے۔ ان ہی خوبیوں کی وجہ سے مولانا شبلی (۱۹۱۴ء) نے بجا طور پر کہا ہے کہ ہندوستان میں چھ سو برس سے آج تک اسی درجہ کا جامع کمالات پیدا نہیں ہوا۔ اور سچ پوچھو تو اس قدر مختلف اور گوناگوں اوصاف کے جامع ایران و روم کی خاک نے بھی ہزاروں برس کی مدت میں دو چار ہی پیدا کئے ہوں گے۔ (شعر العجم)

زیرِ نظر مقالہ میں ان کے تمام کمالات کا احاطہ کرنا مقصود نہیں۔ ان کو اپنے وطن کی ہر چیز سے جو اُنس و محبت اور شیفتگی و وارفتگی رہی، وہی پیش کرنا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ وہ وطن کے کشتۂ محبت بن کر یہاں کی مختلف چیزوں کو کن نگاہوں سے دیکھتے رہے۔

امرا اور شہزادوں کے دربار میں رسائی

خسرو کی عمر ۲۰ سال کی ہوئی تو ان کے نانا عماد الملک کا انتقال ہو گیا۔ لیکن ان کی شہرت پھیل چکی تھی۔ اس لئے شہزادوں اور امرا کی نظریں ان کی طرف اُٹھی ہوئی تھیں۔ ایک دل آویز شخصیت کے لئے جتنے اوصاف ضروری ہو سکتے ہیں وہ خسرو میں موجود تھے۔ دین داری، سخن آرائی، بذلہ سنجی اور خوش الحانی، ان ہی چیزوں کو شہزادے اور امرا اپنے ندیم خاص کے لئے پسند کرتے تھے۔ خسرو میں یہ ساری چیزیں موجود تھیں۔ ان کو کسی شہزادہ یا امیر کے دربار میں رسائی حاصل کرنے میں رُکاوٹ نہ تھی۔ تمام امرا ان کو اپنے دربار کی زینت بنانے کے لئے چشم براہ رہتے تھے۔ وہ پہلے سلطان بلبن کے بھتیجے اور اس کے دربار کے علاء الدین کشلی خان کے دامنِ دولت سے وابستہ ہوئے[1] پھر بلبن کے لڑکے بغرا خاں کے یہاں سامانہ چلے گئے۔ ۶۷۸ھ مطابق ۱۲۸۰ء میں بغرا خاں باپ کے ساتھ لکھنوتی گیا۔ تو اس کی معیت میں وہ بھی تھے، لکھنوتی پہنچے تو یہ جگہ ان کو پسند نہ آئی۔ دہلی کو یاد کر کے تڑپنے لگے، ان کو اپنے عزیزوں کی جدائی بھی شاق تھی۔ بغرا خان کے ساتھ اس زمانہ کے دو مشہور شاعر شمس الدین دبیر اور قاضی اثیر بھی تھے جن سے وہ

---

[1] تاریخ فیروز شاہی از ضیاء الدین برنی (ص ۱۱۴-۱۱۳)

خسرو کو بڑی محبت تھی، ان دونوں نے ان کو لکھنوتی میں روکنا چاہا۔ لیکن وہ سلطان بلبن کے ساتھ واپس ہو گئے اور خود اپنے تیسرے دیوان "غرۃ الکمال" (نوشتہ ۶۹۳ھ مطابق ۱۲۹۳ء) کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ وہ لکھنوتی سے نکلے تو ان کو معلوم ہوا کہ گویا حضرت یوسف چاہِ زندان سے نکل آئے ہیں جب وہ دہلی پہنچے تو محسوس کیا کہ حضرت یوسف مصر پہنچ گئے ہیں۔ یہیں سے ان کی وطنی محبت بیدار ہوئی ہے جو آگے برابر بڑھتی گئی۔

لکھنوتی سے واپسی کے بعد خسرو، بلبن کے بڑے لڑکے شہزادہ محمد سلطان کے ندیم خاص ہو کر اس کے ساتھ ملتان چلے گئے۔ ان کے ساتھ حسن دہلوی بھی تھے، خسرو شہزادہ کے مصحف دار اور حسن دوات دار مقرر ہوئے۔[1] پانچ سال تک ان دونوں جلیل القدر شاعروں نے شہزادہ کی بزم کو اپنی سخن آرائی سے بہت ہی پُر رونق بنائے رکھا۔ شہزادہ محمد سلطان بھی خسرو کو ہر طرح کی عنایتوں سے نوازتا رہا۔ لیکن خسرو کو دہلی کی یاد برابر ستاتی رہی۔ وہ ملتان کے مقابلہ میں دہلی کو بہشت زار سمجھتے اس کے محلوں، میناروں، مرغزاروں، سبزہ زاروں، خوشبوؤں، گل رخوں، مہوشوں، یہاں کے عود اور رباب کے نغموں کو یاد کر کے بے چین ہو جاتے اور خیال کرتے کہ شاید اس بوستان کے لئے بار ہو گئے تھے۔ اسی لئے وہ قدرت کی طرف سے ایک خارستان میں بھیج دئے گئے ہیں۔ وہ ملتان سے دہلی سال میں ایک بار آتے اور جب یہاں سے رخصت ہوتے تو ان کو انتہائی شاق ہوتا۔ لیکن خسرو کو شہزادہ محمد سلطان کی سرپرستی سے جلد ہی محروم ہونا پڑا۔ ۶۸۳ھ مطابق ۱۲۸۴ء میں چنگیز خانیوں نے ہندوستان پر یورش کی تو شہزادہ محمد سلطان نے ملتان سے نکل کر لاہور کے پاس ان کو روکا۔ لیکن ان سے لڑتا ہوا شہید ہوا۔ خسرو اس کے ساتھ تھے۔ شہزادہ کی شہادت کے بعد چنگیز خانیوں کے ہاتھوں گرفتار ہو گئے۔ اس گرفتاری کا حال انہوں نے اپنے قصیدہ "حکم الحکم" میں بہت ہی پُر درد طریقہ پر لکھا ہے۔

اسیری سے رہا ہوئے تو خوش نہ تھے۔ مقتول اور بچھڑے ہوئے دوستوں کی یاد میں بے چین رہے۔ رہائی کے بعد دہلی آئے۔ ماں کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ ماں بھی بیٹے کے فراق میں نیم جان ہو رہی تھیں۔ اس لئے ان کی مسرتوں کی بھی کوئی انتہا نہ تھی۔ خسرو دہلی کو "قبۃ الاسلام" سمجھتے تھے

---

[1] فرشتہ جلد دوم صفحہ ۴۰۲

اور ماں کے قدم کے نیچے بہشت دیکھی۔ اس لئے شہزادوں اور امرا کے درباروں سے الگ رہ کر فیتہ الاسلام کی بہشت میں کچھ دنوں رہنا پسند کیا۔ (تفصیل دیباچۂ غرۃ الکمال میں ملے گی۔ پھر دہلی سے مومن پور یعنی پٹیالی آ گئے۔ جہاں گنگا کے کنارے مقیم رہے۔

ترتیبِ دیوان "وسط الحیوٰۃ"

اسی زمانہ میں انہوں نے اپنا دوسرا دیوان "وسط الحیوٰۃ" مُرتب کیا۔ اس میں حمد و نعت اور منقبت کے علاوہ سلاطین اور امرا کی شان میں قصائد ہیں اور چنگیز خانیوں کے حملوں کی مذمت ہے۔ اور سلطان غیاث الدین بلبن کے شہزادے محمد سلطان کی شہادت پر مراثی ہیں۔ ان کو دہلی کے تخت و تاج سے بھی بڑی محبت رہی۔ اسی لئے جو بھی سُلطان ہوتا، چاہے وہ اپنے افعال و کردار اور عادات و اطوار میں کیسا ہی ہوتا، اس سے بڑی محبت کرتے اور دِل کھول کر اس کی مدح لکھتے۔ اسی طرح جو امرا تخت و تاج کے لئے سینہ سپر رہے، ان کی تعریف و توصیف دِل کھول کر کرتے اور تخت و تاج کا جو بھی مخالف ہوتا اُس کی ہجو کرنے میں ان کا قلم بہت ہی بےباک ہو جاتا۔ مثلاً غیاث الدین بلبن کے زمانے میں طغرل لکھنوتی کے حاکم تھے۔ لیکن اس نے بغاوت کی۔ بلبن کے فوجی سردار اس کی بغاوت فرو نہ کر سکے۔ تو وہ خود اس کی سرکوبی کے لئے روانہ ہوا۔ امیر خسرو بھی اپنے آقا بغرا خان کی معیت میں اس مہم میں ساتھ تھے۔ بلبن کی لشکر کشی کو خسرو نے اپنی ایک مثنوی میں بڑی شان سے لکھا ہے اور طغرل کی شکست اور پسپائی پر بے حد خوش ہوئے۔ اور اس کے لئے بوم، شوم، سودائی اور نامبارک جیسے خوش گوار الفاظ لکھے ہیں۔

بوم خالی کرد از ان دیدار شوم — شُد رواں سوئے خرابی ہمچو بوم
دور کرد از ہم گنان سودائے جنگ — دالہ چو سودائیان در راہِ بنگ
طغرل بے دولت از اقبال شاہ — تافت روئے نامبارک زان سپاہ

اسی طرح چنگیز خانیوں نے دہلی کے تخت و تاج کو برباد کرنا چاہا۔ تو امیر خسرو نے ان کی بڑی ہجو لکھی۔ ان کو جابجا مُردم خوار، گربہ چشم، بے وفا، بے شرم، بدشکل، بوزنہ حرکت اور سگ صفت وغیرہ لکھا ہے۔ ان کی مذمت میں ان کا قلم بڑا طرب انگیز ہو کر رقص کرنے لگتا ہے۔ لکھتے ہیں: کہ ان کا چہرہ چوڑا چکلا ڈھول ہوتا۔ ان کی بدزیب آنکھیں ان کے ماتھے میں گھسی ہوتیں۔ ان کی ناکیں چپٹی ہوتیں، جن سے ریزش برابر جاری رہتی۔ قبر کی طرح گندی اور بھٹی کی طرح پانی سے بھری ہوتیں۔

اچھے خاصے مینڈک معلوم ہوتے۔ ان کی داڑھی کچّی ہوتی، ٹھُڈّی پر دو چار بال ہوتے۔ وغیرہ وغیرہ۔

اسی طرح ہندوستان کے اندر جو راجا دہلی کے تخت و تاج کے مخالف ہوتے، ان کے لئے سخت سے سخت الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ لیکن جب وہ تخت و تاج کے وفادار ہو جاتے تو پھر ان کی مدح اور ان کے ہم مذہبوں کی مدح میں ان کا قلم حسبِ معمول طرب انگیز ہو جاتا ہے۔

تخت و تاج کے وفادار امرا کی مدح سرائی میں اسی جذبۂ محبت میں کرتے رہے۔ جب چنگیز خانیوں کے ہاتھ سے سلطان غیاث الدین بلبن کا وارث شہزادہ محمد سلطان شہید ہوا تو دہلی کی حکومت کے اس باکمال علم دوست اور علم نواز شہزادہ کی شہادت پر ایسے درد انگیز اور غم ناک مرثیے لکھے جو ہندوستان کے فارسی ادب میں منظوم سحرِ حلال کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اودھ میں قیام

شہزادہ محمد سلطان کی شہادت کے بعد کچھ دنوں پٹیالی میں رہ کر بلبنی دربار کے ایک ممتاز امیر حاتم خانجہاں کی ملازمت میں آ گئے۔ جس نے ان کے لطف و کرم اور مال و دولت سے ہر طرح نوازا۔ وہ شاہی لشکر کے ساتھ اودھ جانے لگا تو خسرو کو بھی ساتھ لیتا گیا۔ لیکن دہلی چھوڑتے وقت بہت روئے اور راستہ بھر روتے گئے۔ کہتے ہیں ؎

بر عزمِ سفر عنان کشادم	خونناب ز دیدگان کشادم
با لشکر شاہ کوچ بر کوچ	در گریہ ہمی شدم بر کوچ
تا بعدِ دو ماہ از رہِ دُور	آمد با ودھ سپاہ منصور

امیر خسرو اودھ (مُراد اجودھیا) میں دو سال رہے لیکن دہلی کی یاد برابر ستاتی رہی۔ یہاں کی سرزمین ان کو پسند ضرور آئی۔ کیونکہ یہاں گُل و مُل دونوں ان کو نظر آئے۔ یہاں سبزہ زار بھی تھا، اور مرغزار بھی۔ پھلوں میں انگور، انار، سنترے، کیلے اور آم تھے۔ پھولوں میں مولسری، چمپا، جوہی اور کیوڑا ان کو پسند آئے۔ خوشبوئیات میں صندل، عود، عنبر، مُشک اور کافور کی بھی فراوانی دیکھی۔ کپڑوں میں جھنیر تلی اور بہار پسند آئے جو ان کی نظروں میں بدن پر اس طرح موزوں ہو جاتے تھے جیسے لالہ پر چاندنی یا گلاب پر شبنم۔ یہاں کے لوگ بھی ان کو با اخلاق، خوش مزاج، خوش اطوار، خوش کردار، فیاض، ہنرمند اور قانع نظر آئے۔ لیکن ان کا دِل دہلی کے لئے تڑپتا

رہا۔ ان کے علاوہ اعزاً اقرباً اور احباب کی یاد ستاتی رہی۔ جب سلطان کیقباد اپنے باپ سے اودھ میں ملا ہے تو اُس وقت خسرو بھی حاتم خان کے ساتھ وہاں موجود تھے۔ سلطان کیقباد کے دہلی واپس جانے کے چھ مہینے بعد خسرو کو دہلی اور ماں کی یاد نے بہت ستایا۔ اسی لئے حاتم خان کی اجازت لے کر دہلی روانہ ہو گئے۔ وہ خود لکھتے ہیں کہ تیر کی طرح اودھ سے اُڑے۔ راستے میں ٹھہرے ہوئے بغیر دہلی کے اُفق پر ہلالِ عید کی طرح نمودار ہوئے۔ اپنے دوستوں اور عزیزوں کو دیکھ کر گلاب کی طرح کھل پڑے۔ ان کو ایسا معلوم ہوا کہ ایک پرندہ موسم خزاں کی صعوبتیں برداشت کر کے پھر ایک ایسے باغ میں پہنچ گیا ہے جو پُر از بہار ہے، یا ایک پیاسا چشمۂ حیواں کے پاس کھڑا ہو گیا ہے۔ ماں نے ان کو سینہ سے لگایا۔ خوشی کے آنسو بہائے اور ان پر صدقات نچھاور کئے۔

قران السعدین کی تدوین

ان کا دہلی پہنچنا تھا کہ دو روز کے بعد سلطان کیقباد نے ان کو اپنے حاجب کے ذریعہ دربار میں طلب کر کے خواہش ظاہر کی کہ اودھ میں اس کے باپ سے جو ملاقات ہوئی تھی وہ اس کو اپنی سحر بیانی سے اس طرح قلم بند کر دیں کہ اس کو پڑھ کر باپ کی جدائی کا غم غلط ہو۔ خسرو اس کی تعمیل کے لئے راضی ہو گئے۔ ان کی عمر اس وقت ۳۶ سال کی تھی۔ تحفۃ الصغر اور وسط الحیوٰۃ میں اساتذہ کے رنگ میں قصیدے اور غزلیں کہہ کر اپنا کمال دکھا چکے تھے۔ چھوٹی چھوٹی مثنویاں بھی کہی تھیں۔ لیکن اب تک کوئی طویل مثنوی لکھ کر اپنی جودتِ طبع کا اظہار نہیں کیا تھا۔ نظامی گنجوی (پیدائش ۵۳۵ھ مطابق ۱۱۴۱ء) کی مثنوی نگاری کو بہت پسند کرتے تھے۔ لیکن اس طرز کی تقلید کرنا بہت ہی مشکل سمجھتے تھے۔ پھر بھی سلطان کیقباد کی فرمائش پر اپنی جدت پسند طبیعت پر بھروسہ کرتے ہوئے اس فن میں بھی طبع آزمائی کی۔ اور چھ مہینے خونِ جگر پی پی کر تین ہزار نو سو چوالیس (۳,۹۴۴) اشعار کی ایک مثنوی لکھی اور "قران السعدین" نام رکھ کر سلطان کیقباد کی خدمت میں ۶۸۸ھ مطابق ۱۲۸۹ عیسوی میں پیش کی۔ اس عشرت کے رنگ میں ڈوبی ہوئی مثنوی میں دہلی اور شاہی دربار سے متعلق بہت سی اثری، تمدنی اور معاشرتی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ جس سے یہ مثنوی ایک اہم تاریخی لٹریچر بن گئی ہے۔

دہلی

اس مثنوی میں دہلی کی عام تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دہلی کے دین اور انصاف کی

شہرت ہر طرف پھیلی ہے۔ یہ عدن کی جنت ہے۔ یہ اپنی صفات اور خصوصیات کی بنا پر باغ ارم کی طرح ہے۔ اس بوستان کا قصہ سُن کر مکہ بھی ہندوستان کا طواف کرنے لگے۔ مکہ اس کی شہرت سُن کر بہرہ ہو جائے۔ یہ اپنی خصوصیات کی وجہ سے "قبۃ الاسلام" بن گیا ہے۔ یہ پہاڑی پر آباد ہے۔ اس کے گرد دو میل تک باغات ہیں اور دریائے جمنا آب یاری کرتا ہے۔ اس شہر کے تین حصار تھے، دو پُرانے اور ایک نیا۔ دو پُرانے حصار سے مُراد قدیم دہلی کی شہر پناہ اور شاہی قلعہ کا حصار تھا۔ نئے حصار سے مُراد کھیلو کری کا شہر نو تھا۔ شاہی قلعہ کے برجوں اور کنگروں کی بھی تعریف کی ہے —

حضرت دہلی کنف دین و داد	جنتِ عدن ست کہ آباد باد
ہست چو ذاتِ ارم اندر صفات	حرسہا اللہ عنِ الحادثات
دورش از آنگاہ کہ پرکار شُد	دائرۂ چرخ ز پرکار شُد
تاکہ بنا یافت نگنجید پیش	در ہمہ عالم ز بُزرگی خویش
گر شنود قصۂ ایں بوستان	مکہ شود طائف ہندوستان
شہرِ نبی را بسر او قسم	شہرِ خُدا گشتہ زِ صیتش اصم
قبہ اسلام شُدہ در جہاں	بستہ او قبہ ہفت آسمان[1]

قلعہ و حصار دہلی

از سر حصارش دو جہاں یک مقام	وزِ دو جہاں یک نفس دہ سلام
حصن بر دیش زِ عالم برون	عالم بیرونش بحصن اندرون
حصن در دیش تو گوئی مگر	چرخ بزیرست و حصارش زبر
گفت حصارِ نو او را سپہر	کاسے فلک نو بکہن دار مہر
ہر دم ازان قلعۂ مینو سرشت	قلعۂ فیروزہ شُدہ خشت خشت
چوں فلک ثابت ثابت صفات	نے چو فلک ہائے دِگر بے ثبات
برجِ فلک آمدہ ثابت سرچار	برج حصارش ہمہ ثابت شمار

---

[1] قران السعدین ص ۲۹-۲۸ مطبوعہ مطبع انسٹی ٹیوٹ علی گڈھ کالج ۱۹۱۸ء

برج بر برجش درجات سپہر	گشتہ بگرد سرا و ماہ و مہر
کنگراو گشتہ زبان جملہ تن	آمدہ با ماہ سما در سخن
چرخ نداند در و دیوار کس	تکیہ بدیوار و درش کردہ بس
ملک زِ دروازۂ فتح یاب	سیزدہ دروازہ و صد فتح باب
نام بلندش رہ بالا گرفت	تا بختن شد ہمہ لیخا گرفت[1]

مردم دہلی

دہلی کے لوگوں کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کا گھر اپنا زینت و آرائش کے لحاظ سے گوشۂ بہشت کا نمونہ جس کی صنعت کاریوں میں بکثرت روپے لگائے گئے ہیں :-

ساکن او جملہ بزرگانِ ملک	گوشہ بگوشہ ہمہ ارکانِ ملک
تخت گہ تاجوران بلند	گشتہ زِ اقبال شہان بہرہ مند
گوشۂ ہر خانہ بہشتے شگرف	گشتہ بہ صنعت زر بے مرفہ صرف
بر سرِ ہر کوز بزرگان صفے	در رف ہر خانہ نہال زخرفے
مردم یک خانہ و صد خرمی	خانۂ یک مردم و صد مردمی[2]

جامع مسجد

اس سے مراد پرانی دہلی کی جامع مسجد ہے۔ جو قطب مینار کے پاس تھی۔ خسرو کے بیان کے مطابق اس میں نو گنبد تھے۔ اس کے سامنے دروں کا سلسلہ مسقف نہ تھا۔ خسرو یہ بھی کہتے ہیں کہ یہاں کے لوگ اسی کو اپنا کعبہ سمجھتے ہیں[3]

قطب مینار

خسرو کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ قطب مینار کے اوپر کے ایک قبہ کا بالائی حصہ سونے کا تھا۔ خسرو اس پر فخر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کو ساتوں آسمان تک پہنچانے والی سیڑھی اور آسمان کو سنبھالنے والا ستون بھی کہتے ہیں۔

حوض شمسی

اس حوض کو سلطان شمس الدین التمش نے ۶۲۷ھ مطابق ۱۲۲۹ء میں بنوایا۔ اس کا ذکر کرتے

---

[1] قران السعدین ص ۲۹
[2] قران السعدین ص ۳۰-۲۹

ہوئے امیر خسرو لکھتے ہیں کہ یہ دو پہاڑیوں کے درمیان واقع تھا۔ اس کا پانی ایسا صاف اور شفاف تھا کہ رات کے وقت بھی اس کی تہہ کی ریگ دکھائی دیتی تھی۔ پہاڑی زمین ہونے کے باعث اس کا پانی اندر جذب نہیں ہوتا تھا۔ اس کی موجیں دامنِ کوہ سے ٹکراتی تھیں۔ شہر کے تمام لوگ اسی کا پانی پیتے تھے۔ دریائے جمنا سے اس حوض تک بہت سی نہریں نکالی گئی تھیں۔ اس کے بیچ میں ایک چبوترہ بنا ہوا تھا، جس پر ایک عمارت تھی۔ حوض کے مرغ وماہی کی وجہ سے بڑا دلکش منظر رہتا تھا۔ اسی لئے شہر کے لوگ تفریح کے لئے آتے اور دامنِ کوہ میں خیمہ زن ہوتے تھے۔

آب و ہوا

خسرو کو دہلی کی آب و ہوا بہت پسند تھی۔ اسی لئے کہتے ہیں کہ اس ملک کا پانی اگر کوئی پی لے تو پھر خراسان کا پانی پینا نہ چاہے۔ پھر کہتے ہیں کہ یہاں کی ہوا گرم ضرور ہے لیکن غایت محبت میں اس کی تاویل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آفتاب کو یہاں سے عشق ہے۔ اسی لئے عشق کی گرمی کی وجہ سے یہاں کی ہوا گرم ہو گئی ہے اور پھر یہیں سے ساری دنیا کی ہوا گرم ہو گئی۔

ہر کہ دریں ملک دمے آب خورد　　گشت دل از آب خراسانش سرد
بسکہ خنک دید خراسان سپہر　　گشت ہمہ سال برو سرد مہر
گرچہ دریں ملک ہوا ہست گرم　　از خنکی ہائے خراسان چہ شرم
مہر فلک گرم شد اندر وفاش　　گرم ازاں گشت جہاں راہواش

میوے

پھر میووں کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ یہاں ہندوستان اور خراسان کے میوے برابر ملتے ہیں۔ بعض میوے ایسے ہیں جو خراسان میں بھی کسی نے نہ کھائے ہوں گے۔

پھولوں کی بہار

پھولوں کی تعریف میں رقم طراز ہیں کہ یہاں پھولوں کی بہار پورے سال رہتی ہے۔ بہشت کی طرح یہاں سبزہ زار ہے۔

گل ہمہ سال بہ چمن خوش نسیم　　خاک ز گلہا شدہ پر زر و سیم
تری صد گونہ بصد برگ تر　　کوزۂ ہر خاک پر آبے دگر
حظ تر سبزہ بہ صحرا و کشت　　نسخہ گرفتہ ز سواد بہشت

باشندگانِ دہلی

دہلی کے لوگوں کی تعریف میں بار بار ان کا قلم نشاط انگیز ہو جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس کے باشندے فرشتہ سیرت اور جنّت والوں کی طرح خوش دِل اور خوش خو ہوتے ہیں۔ صنعت، علم و ادب آہنگ و ساز، نیزہ و پیکان اور تیر کے ہنر میں وہ بے نظیر ہیں۔ پھر دہلی کے سادہ لوح پگڑی باندھنے والے اور چہرہ لگانے والے محبوبوں کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ اپنے ناز و ادا کی وجہ سے کسی کے حکم کی تعمیل نہیں کرتے۔ شوخ اور سادہ حسین ہندو محبوبوں کی وجہ سے مسلمان بھی سورج کے پجاری ہو گئے ہیں۔ یہاں کے مغ بچوں کو دیکھ کر خسرو کہتے ہیں کہ وہ خود خراب اور سرمست ہو گئے ہیں۔

اے دہلی وائے بُتانِ سادہ — پگ بستہ و ریشہ کج نہادہ

خون خوردنِ شان بہ آشکارست — گرچہ پنہاں خورند بادہ

فرمان بزنند انداں کہ ہستند — از غایتِ نازِ خود مرادہ

نزدیک دِل انچنانکہ جان را — برداشتہ گوشۂ نہادہ

جائے کہ برہ کنند گل گشت — در کوچہ دمد گُل پیادہ

آسیب صبا رسید بردوش — دستار چہ بر زمین فتادہ

شان در رہ و عاشقاں بدنبال — خونِ ناب زِ دیدہا کُشادہ

ایشان ہمہ بادِ حُسن در سر — وایں ہا ہمہ دِل بباد دادہ

خورشید پرست شد مسلمان — زین ہندوگانِ شوخ و سادہ

کردند مرا خراب و سرمست — ایں مغ بچگاں تاک زادہ

بر لستہ شان بوے مرغول[1]

خسرو چو سگیست در قلادہ

کیلوکھری کا قصرِ نو

کیلوکھری کا قصرِ نو پرانی دہلی سے تین میل کے فاصلہ پر شمال مشرق کی طرف دریائے جمنا کے پچھمی ساحل پر تھا، جس کو کیقباد نے خود تعمیر کرایا تھا۔ اس کی تعریف کرتے ہوئے خسرو رقمطراز

---

[1] قران السعدین ص ۳۷-۳۶

ہیں کہ یہ محل ایک بہشت ہے جس کے دروازے پر طوبیٰ کی شاخ جھولتی ہے۔ یہ اتنا بلند ہے کہ اس کی بلندی آفتاب کے لئے ابر بن گئی ہے۔ اس کا عکس دریا میں پڑتا تھا۔ نیچے کا حصہ اینٹوں سے بنا ہوا تھا جس پر آئینہ کی طرح صاف و شفاف چونے کا گچ تھا۔ اوپر کے حصہ میں سنگِ سفید لگا ہوا تھا۔ اس کے ایک طرف دریا تھا جس کا بہتا پانی محل جیسے عروس کے لئے آئینہ کا کام دیتا تھا۔ دوسری طرف باغ تھا۔ جس کے درختوں کی شاخیں محل کے اندر لٹکتی تھیں۔

خسرو کو دہلی کی ہر چیز پیاری تھی۔ اس لئے دہلی کے دربار اور اس کی ہر چیز کی مصوّری کرنے میں ان کے محبت کیش جذبات غیر معمولی طور سے بیدار ہو جاتے ہیں۔

شاہی دربار کا جشنِ نوروز

سلطان کیقباد نے کیلوکھری کے محل میں جس طرح نوروز کا جشن منایا، اس کی تصویر کھینچنے میں خسرو نے اپنا شاعرانہ کمال اور آرٹ دکھایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس موقع پر محل میں ہر قسم کی زینت و آرائش کی گئی۔ اس کے کنگرے سجائے گئے۔ محل کی نو محرابوں میں زربفت کے پردے آویزاں کئے گئے۔ جشن گاہ کو پانچ چتروں سے آراستہ کیا گیا۔ ایک سیاہ، دوسرا سفید، تیسرا سرخ، چوتھا سبز اور پانچواں پھولوں کا تھا۔ سیاہ چتر پر غیر معمولی نقش و نگار بنے ہوئے تھے۔ اس میں جا بجا موتی اس طرح لٹکتے ہوئے نظر آتے تھے جیسے سیاہ ابر میں بوندیں پڑ رہی ہوں۔ سفید چتر مدور تھا۔ اس کی چھت، دروازے اور ستون سنہرے تھے اور یہ بھی موتیوں سے جگمگا رہا تھا۔ سرخ چتر میں موتیوں کے علاوہ یاقوت بھی تھے۔ سبز چتر میں سبز اطلس لگائی گئی تھی۔ اس پر موتیوں سے ایک سبز سایہ دار اور بار آور درخت بنایا گیا تھا جو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ زمین کے سبزہ کو زمرد میں بنا رہا ہے۔ پھولوں کا چتر چمن کی طرح کھلا ہوا تھا۔ دریا کے دائیں بائیں سیاہ اور سرخ شاہی پرچم لہرائے گئے تھے۔ دونوں طرف ہزار گھوڑوں کی صفیں کھڑی کی گئی تھیں۔ گھوڑے جڑاؤ زیور پہنے تھے۔ دائیں طرف گھوڑوں پر سیاہ جھولیں پڑی تھیں۔ بائیں طرف کے گھوڑوں کی جھولیں سرخ تھیں اور ان کے پیچھے ہاتھیوں کی صف تھی۔ ہاتھی اس طرح کھڑے تھے کہ گویا لوہے کے قلعہ پر پاکھر پڑی ہے۔ پھر دریا کے بیچ میں زر و جواہر سے ایک مصنوعی چمن بنایا گیا تھا۔ مصنوعی درختوں کی شاخ میں پھل اس طرح لٹک رہے تھے جیسے وہ ابھی ٹپک پڑیں گے۔ ان میں چڑیاں ایسی دکھائی دیتی تھیں کہ گویا ابھی ابھی اُڑنا چاہتی ہیں۔ بہت سے درخت موم کے بھی بنائے گئے تھے۔ پھر ایسے دل فریب گلدستے بھی تیار کئے گئے تھے کہ سبزہ، لالہ، ریحان اور بید

شیرازہ

کا ایک چمن نظر آتا تھا۔ اس کے علاوہ زری کے کام سے دربار کو آراستہ کیا گیا تھا۔ اطلس، زربفت اور یاقوت کے پردے دیواروں پر لٹکے تھے۔ اس طرح کہ پتھر بھی یاقوتی رنگ کے معلوم ہو رہے تھے۔ فرش میں بھی موتی اور سونے کا کام تھا۔ دربار میں سُلطان سونے کے تخت پر آکر بیٹھا تو اس کا تاج جگمگانے لگا۔ اس کی قبا میں سونے کی بہت سی صنعتیں دکھائی گئی تھیں۔ اس کے تاج، قبا اور ٹپکے میں موتی اس طرح لٹکے ہوئے تھے کہ ٹپکے کی چمک کر، قبا کی گلے اور تاج کی سرتک تھی۔ اس کی آمد پر سہم الحشم یعنی بادشاہ کے محافظ دستے ادھر اُدھر جنبش کرنے لگے۔ شحنہ بارگاہ نے صفیں سیدھی کیں۔ کچھ دستے تلوار لئے دائیں بائیں متعیّن ہوگئے۔ دربار کی زمین اور فضا نافۂ چینی سے معطّر کر دی گئی۔[1]

خربوزہ کی تعریف

اس زمانہ میں دہلی میں جو خربوزے ملتے تھے، اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ بہشت کے تمام پھلوں سے بازی لے گیا ہے۔ اس میں قند کی ایسی مٹھاس ہے۔[2]

کپڑے کی تعریف

بغرا خاں لکھنوتی سے آکر اپنے بیٹے سُلطان کیقباد سے اودھ میں ملا تو اس موقعہ پر تحفے و ہدایا کا جو تبادلہ ہوا، ان میں عود، قرنفل، مُشک، عنبر، کافور، صندل، زر و جواہرات، موتی، یاقوت، گھوڑے، اُونٹ، تیغ، شمشیر، تیر، کمان، تاتاری و خطائی غلام، حریر بربنان اور زربفت کے لباس تھے، ان میں بعض ہندوستانی کپڑے بھی تھے۔ جن کی تعریف کرتے ہوئے امیر خسرو لکھتے ہیں کہ اتنے باریک تھے کہ پہننے پر جسم نظر آتا ہے اور بعض کپڑے ایسے بھی تھے جن کو لپیٹو تو انگلیوں کے ناخن میں آ جائیں اور کھولو تو بہت بڑا تھان ہو جائے!

سہ جامۂ ہندی کہ ندانند نام	کز تنکی تن ننماید تمام
ماندہ بہ پیچیدہ بہ ناخن نہاں	باز کشائیش بپوشد جہاں[3]

شاہی دعوت

سُلطان کیقباد نے باپ کی مُلاقات کے موقع پر اودھ میں ایک بڑی شاندار دعوت دی جس کو

---

[1] قران السعدین صفحہ ۸۴–۷۳

[2] قران السعدین صفحہ ۱۰۹

[3] قران السعدین صفحہ ۱۳۲

خسرو نے بہت لطف و لذت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس سے اس زمانہ کے شاہی دسترخوان کے کھانوں کی تفصیل معلوم ہوتی ہے۔ خسرو رقم طراز ہیں :۔ دسترخوان پر ایک ہزار سے زیادہ قسموں کی نعمتیں تھیں۔ شربتِ قند کے سینکڑوں پیالے رکھے گئے تھے۔ منہ کا مزہ بدلنے کے لئے شربتِ گلاب بھی تھا۔ انواع و اقسام کے حلوے بھی تھے۔ نانِ تنک، نانِ تنوری اور کاک کے علاوہ سبنوسے بھی تھے۔ پلاؤ کی بھی کئی قسمیں تھیں جن میں سے ایک میں خرمے اور انگور پڑے تھے، بکرے، دُنبے اور ہرن کے بھنے ہوئے گوشت کی مختلف شکلیں تھیں۔ پرندوں میں بٹیر، تیتر، تبہو اور چرز وغیرہ کے گوشت تھے۔ آخر میں پان تقسیم کئے گئے جس کی تعریف کرتے ہوئے خسرو لکھتے ہیں کہ یہ ہندوستان کی بہترین نعمت ہے پان ایک گھاس ہے لیکن اس سے خون پیدا ہوتا ہے۔ منہ کی بدبو دور کرتا ہے۔ کمزور دانتوں کو مضبوط بناتا ہے۔ سیر ہو کر کھانے والوں کی بھوک بڑھاتا ہے اور بھوکوں کی بھوک میں کمی پیدا کرتا ہے۔[1]

"غرۃ الکمال" کی تدوین

سلطان کیقباد کے بعد جلال الدین خلجی ۶۸۹ھ مطابق ۱۲۹۰ء میں تخت پر بیٹھا تو خسرو اس کے دربار کے ساتھ وابستہ ہو گئے۔ وہ خود شاعر تھا، اس لئے خسرو کا بڑا قدردان رہا۔ اس نے ان کو اپنا مصحف دار بنایا اور سپید کمر بند باندھنے کی اجازت دی جو مخصوص امراء ہی استعمال کیا کرتے تھے، اور خلعتِ خاص کے ساتھ بارہ ہزار تنکے سالانہ تنخواہ مقرر کی۔ اسی کے بعد وہ خسرو کے بجائے امیر خسرو کہلانے لگے۔ اسی کے عہدِ حکومت میں انہوں نے اپنا تیسرا دیوان "غرۃ الکمال" ۶۹۳ھ مطابق ۱۲۹۳ء میں مرتب کیا۔ اس کا طویل دیباچہ خود ہی لکھا جس سے مختلف قسم کی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ اپنی زندگی کے بہت سے واقعات کا ذکر کرتے ہوئے ہندوستان کی محبت میں آ کر بہت پُر جوش طریقہ پر لکھتے ہیں کہ ہندوستان اور خصوصاً دہلی کے اہلِ علم دُنیا کے تمام اہلِ علم سے بہتر ہیں۔ عرب خراسان اور ترکی کے باشندے یہاں آتے ہیں تو اپنی زبان بولتے ہیں اور اپنی زبان ہی میں شعر کہہ سکتے ہیں، لیکن ہندوستان اور خصوصاً دہلی کے رہنے والے اگر دوسرے مُلک جاتے ہیں تو وہاں کی زبان میں اشعار کہہ سکتے ہیں۔ یہاں کے لوگ عرب نہیں گئے ہیں لیکن وہ عربی میں اشعار اس طرح کہتے ہیں کہ ان کی جیسی فصاحت عربوں میں بھی نہیں پائی جاتی۔ ہندوستان کے بہت سے تاژیک اور ترک ایسے ہیں کہ

---

[1] قران السعدین صفحہ ۱۸۶ - ۱۸۳

جنھوں نے ہندوستان ہی میں تعلیم پائی، لیکن وہ ایسی زبان بولتے ہیں کہ خراسان کے فصحا ان کو سُن کر دنگ رہتے ہیں۔ اسی طرح فارسی بولنے کے متعلق کہتے ہیں کہ ایران فارسی کا گھر ضرور ہے لیکن "ماوراء النہر" میں تو اس کی فصاحت باقی ہے۔ مگر خود ایران میں اس کی وہی حیثیت ہے جو ہندوستان میں ہے۔ خراسانی تو فارسی الفاظ کا صحیح تلفظ بھی نہیں کر سکتے۔ وہ چہ کو چی، کُجا کو کجو بولتے ہیں۔ ہندوستان میں فارسی سندھ سے جنوب کے سمندری ساحل تک ایک طرح سے بولی جاتی ہے۔ اسی لئے ہماری یعنی ہندوستان کے رہنے والوں کی شاعری دراز اور فراخ ہے۔ یہاں فارسی دری یعنی اصلی فارسی ہے۔ ہندی تو یہاں ہر فرسنگ پر مختلف ہو جاتی ہے لیکن یہاں فارسی ایک طرح بولی جاتی ہے اور جس طرح بولی جاتی ہے اسی طرح لکھی بھی جاتی ہے۔ آذربائیجان کے لوگ کردہ کو کردہ کُن کہتے ہیں۔ اسی طرح سیستان میں سین خواہ مخواہ لگا دیتے ہیں۔ کردہ اور گفتہ بولتے وقت کردہ سین اور گفتہ سین بولیں گے اور جب باہر کے علماء اور فصحا یہاں آتے ہیں تو دہلی کے لوگ ان ہی کی طرح بول کر ان پر ہنستے ہیں اور پھر فارسی ایسی تحریر کرتے ہیں کہ یہ لوگ اس پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتے۔

"غرۃ الکمال" میں تقریباً نوّے قصائد اور ترجیعات ہیں۔ نو مثنویاں ہیں اور بہت سی رباعیات ہیں۔ ان میں سے بعض قصائد میں تو خسرو کا اعلیٰ کمال نظر آتا ہے۔ کچھ تو انوری (۵۸۲ھ مطابق ۱۲۸۶ء) خاقانی (۵۹۵ھ مطابق ۱۱۹۸ء) ظہیر فاریابی (۵۹۸ھ مطابق ۱۱۸۶ء) اور کمال اصفہانی (۶۲۶ھ مطابق ۱۲۲۸ء) کے رنگوں میں ہم رنگ ہیں۔ لیکن اکثر قصائد میں ان کی اپنی ترنگ ہے۔ مثنویوں میں دو یہاں پر خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ایک تو وہ جس میں جلال الدین خلجی (۶۸۹ھ مطابق ۱۲۹۰ء — ۶۹۵ھ مطابق ۱۲۹۶ء) کی معرکہ آرائیوں کا ذکر ہے جو اس کو کرہ میں ملک چھجو علاءُ الدین کشلی خان کے خلاف اور پھر قلعہ جھاین (نزد رن تنبھور) کی تسخیر کے سلسلہ میں کرنی پڑیں۔ یہ مثنوی "مفتاح الفتوح" کے نام سے مشہور ہوئی۔ دوسری مثنوی اَودھ کی تعریف میں ہے۔ مفتاح الفتوح میں رزمیہ شان ہے جس میں دہلی کے تخت و تاج کے مخالفوں اور دشمنوں کے لئے سخت سے سخت الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ جنگ کے سلسلہ میں جو غارت گری، خون ریزی اور ہولناکی ہوئی، ان کا ذکر بھی رزمیہ انداز میں ہے۔ لیکن جھاین کے قلعہ کو دیکھ کر امیر خسرو متاثر ہوئے تھے۔ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ آسمان کی طرح بلند تھا۔ سنگِ خارا سے منقش تھا۔ ہندوؤں کی بہشت معلوم ہوتا تھا۔ اس کے نقش و نگار بہت ہی دل فریب تھے۔ مانی کی تصویریں بھی اس کے سامنے مات تھیں۔ پتھر کی ایسی سینکڑوں مورتیاں

دیکھنے میں آئیں جو موم سے بھی نہیں بنائی جاسکتی تھیں۔ دیوار کی گچ آئینہ کی طرح صاف و شفاف تھی۔ اگر اس محل کا خیال فرہاد کے دل میں آجاتا تو قصرِ شیریں کی یاد تلخ ہو جاتی۔ اس کی کہگل گھسے ہوئے صندل سے کی گئی تھی۔ اس کی لکڑیاں خالص عود کی تھیں۔ اس کے باغ میں بہت سے بت خانے تھے جن پر سونے چاندی کی نقش آرائی تھی۔[1]

اَدَدھ کی تعریف میں جو کچھ لکھا ہے، اس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

خمسۂ خسرو کی تدوین

علاؤالدین خلجی ۶۹۵ھ مطابق ۱۲۹۶ء میں تخت پر بیٹھا تو امیر خسرو اس کے دربار سے وابستہ ہوئے۔ اس وقت ان کی عمر ۴۴ برس کی تھی اور اس کے پورے دورِ حکومت (۶۹۵ھ مطابق ۱۲۹۶ء — ۷۱۶ھ مطابق ۱۳۱۶ء) میں اپنا خمسہ لکھتے رہے جن میں حسبِ ذیل مثنویاں ہیں (۱) مطلع الانوار (نوشتہ ۶۹۸ھ مطابق ۱۲۹۸ء) (۲) شیریں خسرو (نوشتہ ۶۹۸ھ مطابق ۱۲۹۸ء) (۳) مجنوں لیلےٰ (نوشتہ ۶۹۸ھ مطابق ۱۲۹۸ء) (۴) آئینہ سکندری (نوشتہ ۶۹۹ھ مطابق ۱۲۹۸ء) (۵) ہشت بہشت (۷۰۱ھ مطابق ۱۳۰۱ء)

مطلع الانوار دو ہفتے میں لکھی گئی۔ پورے خمسہ میں سترہ ہزار نو سو دس اشعار ہیں۔ تین سال کے اندر لکھا گیا۔ نظامی گنجوی (پیدائش ۵۳۵ھ مطابق ۱۱۴۱ء) کا خمسہ بہت مشہور ہے۔ خسرو نے ان ہی کے طرز میں اپنا خمسہ لکھ کر اپنے کمالِ فن کا اظہار کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ نظامی کے طرز پر بہت سے خمسے لکھے گئے۔ لیکن خسرو کا خمسہ ہی نظامی کے بعد سب سے اچھا سمجھا جاتا ہے۔

مطلع الانوار

یہ نظامی کی مثنوی "مخزن الاسرار" کی تقلید میں لکھی گئی۔ اس میں زیادہ تر مذہبی، اخلاقی اور عارفانہ باتیں ہیں۔ البتہ اس میں انہوں نے اپنی لڑکی کو جو نصیحتیں کی ہیں، ان کو بھی اس میں شامل کر دیا ہے۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت ایک مسلمان اور ہندوستانی عورت کی عصمت، عفت، حیا اور شوہر سے محبت کا کیا معیار اور تخیل تھا۔ اس کا تفصیلی ذکر مثنوی "ہشت بہشت" کے سلسلہ میں آئے گا۔

شیریں خسرو

یہ عشقیہ مثنوی نظامی کی مثنوی خسرو شیریں کے طرز پر لکھی گئی ہے جس میں امیر خسرو نے رومانی

[1] مثنوی مفتاح الفتوح ص ۲۶ - ۳۵ مطبوعہ اورینٹل کالج میگزین لاہور اگست ۱۹۳۶ء

جذبات کی شدت اور گہرائی کو شروع سے آخر تک قائم رکھا ہے۔

اچھے ہندوستانی نوجوان

اس میں اُن نصیحتوں کا بھی ذکر آگیا ہے جو انہوں نے اپنے فرزند کو کی تھیں، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت ایک اچھے ہندوستانی نوجوان کو کیا ہونا چاہیئے تھا۔ یہ نصیحتیں اب بھی قابل غور ہیں۔ کہتے ہیں: وہ خدا کا اطاعت گذار بن کر نیکوں کی صحبت اختیار کرے، بُروں سے دُور رہے۔ جوانی میں اپنے دِل کو قابو میں رکھے۔ کُتوں اور سوروں کا وطیرہ اختیار نہ کرے۔ روشن ضمیر بنے۔ کوئی کام ایسا نہ کرے جو بوڑھے لوگ ناپسند کریں۔ نیکوں کی طرح ہمیشہ سچ بولے، سچ بولنے میں اگر کوئی اس پر تہمت رکھے تو اس کی پروا نہ کرے۔ جھوٹ بولنے والا رُوسیہ ہوتا ہے، اگر مال کی ہوس پیدا ہو جائے گی تو پھر سچائی پر قائم رہنا محال ہے۔ جَو کی روٹی اگر بیٹھے مِلتی ہو تو اُس گیہوں کی روٹی سے بہتر ہے جو بے جا دوادوش کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ ایک روٹی پر صبر کر لینے ہی میں دراصل بادشاہی ہے۔ خزانے کے پیچھے دوڑنے میں گداگری ہے، عقل مندوں کے دِل میں خواہ مخواہ کی آرزوئیں پیدا نہیں ہوتیں، خوشی سے بڑھ کر کوئی تاج و تخت نہیں۔ لالچی ہمیشہ زرد رُو ہوتے ہیں، حصولِ علم میں بہت بڑی بادشاہی ہے۔ محنت کے بغیر اگر کوئی خوان پیش کیا جائے تو وہ اس لائق ہے کہ اس کو اُلٹ دیا جائے ——— اور پھر عالی ظرفی کی تعلیم یہ نصیحت کر کے دیتے ہیں کہ جو تمہارے ساتھ مہربانی سے پیش آئے، اُس کے شکر گذار رہو۔ نمک کا حق ہر حال میں ادا کرو۔ درویشوں کے لئے اپنا دروازہ کھلا رکھو۔ مفلسوں اور غریبوں کی پوری خاطر کرو۔ ہاتھیوں کی طرح اپنی پیشانی کو کشادہ رکھو۔ کسی حال میں ترش رُو نہ ہو۔ اگر تمہارے پاس دولت بھی ہو جائے تو شاخِ گلِ نار کی طرح جھکے رہو۔ وغیرہ وغیرہ

نخستیں پندم آن شد اگر نیوشی — کہ جز در طاعتِ یزداں نکوشی

ہمیشہ زِ اعتقادِ پاک پیوند — خدا را بندہ باشی نفس را بند

دران کوشش از نیاز سینہ پرور — کہ دامن پاک داری آستیں تر

مکن یاراں ناپرہیز پیشہ — در پرہیزگاری زن ہمیشہ

بصف نیک مردان شو کمال گیر — ز بدناماں گریزاں باش چوں تیر

بمنعم دار ہمچو مومناں گوش — مکن چوں کافراں نعمت فراموش

... ...

چو شیران در شکار انداز مستی | چو خوک و سگ مکن شهوت پرستی
چو پیران پختگی کن گاه خالی | که نیک است از جوانان نیک نامی
درت پیری کند روزے خداوند | خدائی شو چو پیران خردمند
بطاعت کوش چون روشن ضمیران | مکن کارے که نپسندند پیران
چو آن دیوانه باشد از همه روے | ز دیوانه بتر پیر جوان خوے

... ...

اگر خواهی نکو باشی نکو باش | همیشه راست کار و راست گو باش
مترس از تهمتے گر راستکار است | که مرد از راستکاری رستگار است
گریزان باش ازان کز یار بدکیش | که باشد راست دیدار و کج اندیش

... ...

گرت خوردے و پوشے هست بر جائے | زیادت را منه بیرون در پائے
گرت در خانه نانے باشد از جو | میفت از بهر گندم در تگا دو
بنانے صبر کردن بادشائیست | دویدن در پے گنجے گدائیست
اگر در دل خردمندے نباشد | سریرے به ز خورسندی نباشد
طمع را در همه جا روئے زرد است | خوی پیشانی آب روئے مرد است

... ...

مباش از بهر تخت و تاج محتاج | زمین را تخت دان و چرخ را تاج
گرت دندان بهم بندی بپرهیز | بمال مردمان دندان مکن تیز

... ...

نه کمتر زان سگے کز مهربانی | بود بر منعم خود پاسبانی
گرت باشد ز سلطانان فتوحے | به بنگاه گدایان کن صبوحے
درت را قفل بر درویش کن سست | توانگر خود نه محتاج در تست
دهان مفلسان شیرین کن از قند | که بر حلوا کند منعم شکر خند
چو پیلان باش پیشانی گشاده | نه چون موران گره بر سینه داده

... ...

مشو بارے ترش رُو تا توانی   اگر شیرینی ندہد تو دانی

... ...

زِ حاجت بیش در دُنیا مجو چیز   دگر ناجستہ یابی رد مکن نیز
چو گردد ابر دولت بر تو دُر بار   فروتن باش، ہمچوں شاخ گلنار[1]

مجنوں لیلےٰ

یہ نظامی کی مثنوی "لیلےٰ مجنوں" کے طرز پر لکھی گئی ہے۔ عشق و محبت کے جذبات دکھانے میں بقولِ مولانا شبلی اس کا ہر شعر گویا ایک پُر درد غزل ہے۔ لیکن اس میں ہندوستان سے متعلق کوئی بات نظر نہیں آتی۔

آئینہ سکندری

یہ نظامی کی سکندر نامہ کے جواب میں ہے۔ جو خسرو نے اس لئے لکھی کہ ان کے ناظرین کو اندازہ ہو کہ خسرو نظامی کی طرح رزمیہ شان کی بھی مثنوی لکھ سکتے ہیں۔ اس میں سکندرِ اعظم اور خاقانِ چین کی لڑائی کا بیان ہے۔ اس لئے واقعات میں غیر ملکی رنگ ہے۔ لیکن ایک جگہ وہ اپنے چھوٹے لڑکے کو کچھ نصیحت کرتے ہیں جو موجودہ دور کے ہندوستانی نوجوانوں کے لئے بھی مشعلِ ہدایت ہو سکتی ہے۔ اس میں روزی کمانے، ہنر سیکھنے، مذہب کی پابندی کرنے اور سچ بولنے کی وہی ترغیب ہے جو انہوں نے اپنے بڑے لڑکے کو اپنی مثنوی شیریں خسرو میں دی ہے۔

ہشت بہشت

یہ نظامی کی مثنوی ہفت پیکر کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے اور اس میں جیسا کہ مولانا شبلی نے لکھا ہے امیر خسرو کی پختگی اور پرکاری آخری حد تک پہنچ گئی ہے۔ واقعہ نگاری کے لحاظ سے فارسی زبان کی کوئی مثنوی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ اس میں ایران کے بہرام گور اور ایک چینی حسینہ دلآرام کی فرضی داستان ہے۔ بیرونی ملک کا قصہ ہے۔ اس لئے ہندوستان سے متعلق کم باتیں ہیں۔ لیکن اس میں وہ حصہ زیادہ مفید ہے جس میں امیر خسرو نے اپنی لڑکی کو مخاطب کر کے کچھ نصیحتیں کی ہیں

ایک اچھی ہندوستانی لڑکی

اس وقت کی ایک ہندوستانی لڑکی کو کیا ہونا چاہیئے، اس کی تصویر ان نصیحتوں سے سامنے آجاتی

[1] شیریں خسرو ص ۳۹-۳۵ مطبوعہ مسلم یونیورسٹی پریس علی گڈھ ۱۹۲۷ء

ہے۔ شروع میں امیر خسرو کہتے ہیں کہ عام طور سے ہندوستان میں لڑکی کی ولادت ناگوار سمجھی جاتی ہے۔ لیکن عطائے الٰہی رد نہیں کی جاتی بلکہ قبول کی جاتی ہے۔ اس لئے خدا کی دی ہوئی چیز میں بندہ جھگڑا کرے تو یہ بڑی غلطی ہے۔ پھر یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ باپ کے بغیر پیدا ہوئے اور مولود کہے گئے، لیکن آج تک ماں کے بغیر کسی کو مولود نہیں کہا جا سکا۔ اس طرح عورت کا وجود بنی آدم کی افزائش میں مرد سے زیادہ اہم اور ضروری ہے۔ پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر پانی کو سیپ نہ ملے تو پانی پانی ہے لیکن سیپ اس کی حقیقت بدل کر اس پانی کو مرتبۂ کمال تک پہنچا دیتی ہے کہ تاجِ شاہانہ کی زینت اس سے کی جاتی ہے۔ یہی حال رحمِ مادر کا ہے جس میں تمام کائنات پر تصرّف کرنے والا انسان پیدا ہوتا ہے تو پھر انسان کو جس کی بدولت کرامتِ انسانی حاصل ہوتی ہے، اس کے وجود کو نفرت کی نگاہ سے دیکھنا ہرگز روا نہیں۔ پھر اپنی بیٹی کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:۔ تو میری آنکھوں کا نور، دل کا سرور، باغِ دل کا اچھا میوہ ہے۔ اگرچہ تیرے بھائی بھی نیک اختر ہیں لیکن تجھ سے بہتر نہیں ہیں۔ دونوں میرے باغ کے سرو و سوسن ہیں۔ پھر اس کو نصیحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب تو عروس بنے تو دعا ہے کہ تو عصمت کی دولت سے مالا مال ہو۔ خدا پرست ہو، عبادت گذار ہو، پارسا ہو۔ تجھ کو گھر کے اندر چین کی زندگی نصیب ہو۔ عورت کا خاص ہنر چرخہ کاتنا اور کپڑا سینا ہے۔ اگر خدا اس کو فضل و کمال سے مالا مال کر دے تو بھی وہ کسی حال میں ہنرمندی سے بے پرواہ نہ ہو۔ جو عورت گلی کوچہ میں گھومتی رہتی ہے وہ عورت نہیں۔ شریف عورتوں کے لئے جھولا جھولنا، طبلہ بجانا، سرود و نغمہ سے جی خوش کرنا عیب ہے۔ شروع میں اس سے تفریح ہوتی ہے لیکن آخر میں اس سے شرافت کی بربادی ہوتی ہے۔ بناؤ سنگار اور زیبائش و آرائش بھی شوہر کی مرضی کی حد تک ہو۔ عورت کا کمال یہ ہے کہ خانہ داری میں ایسا سلیقہ پیدا کرے کہ ایک روپیہ میں ایک ہزار روپے کی فراغت اور عافیت حاصل ہو۔ شوہر کی مرضی کے خلاف کچھ نہ خرچ کرے۔ اس سلسلہ کے چند جستہ جستہ اشعار یہ ہیں:۔

هرچه او داد بس پسندیده است هم در اوّل صلاح آں دیده است

پدرم هم ز مادر است آخر مادرم نیز دختر است آخر

گر نه بر در صدف نقاب شدی قطرهٔ آب باز آب شدی

دانه بے کشت کے ببار آید آسمان بے زمین چه کار آید

بی پدر ممکن ست شد معلوم — چون مسیحا ز مریم معصوم
لیک بی مادر خجسته وجود — ولدی را نگفت کس مولود
ای تنت را بجان من پیوند — که هم مادر و هم فرزند
تو بدین پایه کز قضا داری — گر نهی پا بدیده جا داری
سر بر آر از مبارک اختر خویش — که مبارک تری ز جوهر خویش
از عروسی شوی چو در خور تخت — عصمت خواهم اوّل آنگه بخت
از منت آنکه اوّلین پندست — جهد بر طاعت خداوندست
تا توانی خداپرستی کن — وز نیاز خدائے مستی کن
بایدت همچو دیده عزت و تاب — باش چون چشم خویش در محراب
نیک نامی طلب کن در پوست — پارسا باش پارسائی دوست
گیرمت سلک گوهری نه بود — به ز تسبیح زیوری نه بود
پاک تن باش همچو آب سپهر — بلکه پاکیزه تر ز چشمهٔ مهر
تا شوی همچو مهر در هر سوئے — از پس چار پرده روشن روئے
زن چنان به که مرد روئے بود — تا زنان را به پرده شوی بود
زن اگر مرد، مرد تدبیر است — سوزن و دوک نیزه و تیر ست
گرچه زر باشدش فراخ نه تنگ — تا نداری ز دوک و سوزن ننگ
زن که از شرم خو کند بسرا — سترها فی ستارها قمرا
گوشه گیران ستوده نام بوند — کوچه گردان فراخ گام بوند
زن که در کوچه‌ها بتگ باشد — زن نباشد که ماده سگ باشد
باد پیچ و دفی که لعب زن ست — بروی این چیز ست آن رسن ست
دف نشان بی هراس دشمن و دوست — فتنه را بانگ می کند در پوست
آنکه اوّل سرود ساده بود — در نهایت صلائے باده بود
ذات بی جفت بایدت به نهفت — با همه طاق باش جز با جفت
بوفا با حلال یاری کن — نعمتش را حلال خواری کن

از عروسال خزینہ داری بہ | راست گوئی و راست کاری بہ
خازنے کو بدزدی آرد روے | دزد گویش خزینہ دار مگوئے
مرد اگر یک قراضہ کار کُند | زن بکد بالری ہزار کُند
چوں زِ شو خرج زن فزوں باشد | حال سامانِ خانہ چوں باشد
ہر زنے کو سخاوتش فردی ست | نا جوان مردیش جوان مردی ست

دِل نگہبانِ رخت باید داشت
گرہ خویش سخت باید داشت

مثنوی دَوَل رانی خضر خان

امیر خسرو نے یہ مثنوی ۷۱۵ھ مطابق ۱۳۱۵ء میں لکھی جس میں سلطان علاؤ الدین خلجی کے شہزادہ خضر خان اور گجرات کے راجہ کرن کی لڑکی دَوَل رانی کے عشق و محبت کی داستان ہے۔ قصہ اور ماحول دونوں ہندوستانی ہیں۔ اس لئے امیر خسرو نے جا بجا ہندوستان سے متعلق بہت سی چیزوں کا ذِکر جس انداز میں کیا ہے' اس سے پتہ چلتا ہے کہ عمر کے اس حصہ میں ان کے دِل پر اپنے وطن ہندوستان کی پوری عظمت چھا گئی تھی۔

ہندی زبان

ہندی یعنے سنسکرت زبان کا ذِکر آتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ فارسی زبان سے کم نہیں ہے۔ عربی کے علاوہ' جو تمام زبانوں پر فضیلت رکھتی ہے اور تمام زبانوں پہ اِس کو فوقیت حاصل ہے' فارسی زبان میں عربی الفاظ کی بڑی آمیزش ہے۔ عربی زبان میں غیر زبان کے الفاظ نہیں ہیں۔ اسی طرح ہندی زبان میں کسی اور زبان کی آمیزش نہیں۔

غلط کردم گر از دانش زنی دم | نہ لفظ ہندیست از پارسی کم
بجز تازی کہ میر ہر زبانست | کہ بر جملہ زبان ہا کامرانست
دِگر غالب زبان ہا در ری و روم | کم از ہندیست شد زِ اندیشہ معلوم
عرب در گفت دارد کار دیگر | کہ نامیزد در و گفتار دیگر
بر نقصانست لفظِ پارس در خورد | کہ بے آچار تیزی کم تواں خورد
چوں آں صافی دش واین دردناکست | تو گوئی کیں جسد و آں جانِ پاک است

جدا مایہ گنجد ز ہر سان — نگنجد از لطافت ہیچ در جان

نہ زیبد جفت کردن ہمسری را — عقیقے از یمن در دری را

ہمیں دولت ز گنج خویش صدف است — متاع عاریت عاری شگرف است

زبانِ ہندیم تازی مثال است۔ کہ آمیزش در آنجا کم مجال است[1]

ہندی زبان کے صرف و نحو

ہندی صرف و نحو کے متعلق امیر خسرو کی رائے تھی کہ اس کے اصول و قواعد بھی عربی ہی کی طرح ہیں۔

گر آئین عرب نحو است و گر صرف — از آن آئین دریں کم نیست یک حرف

کسے کیں ہر سہ دو کاں راست حرف — شناسد کیں نہ تخلیط است ونے لاف

ہندوستانی کپڑے

ہندوستانی کپڑوں کے ذکر کے سلسلہ میں دیوناگری کپڑے کی تعریف میں کہتے ہیں کہ اس کی خوبی یہ ہے کہ یہ آفتاب، ماہتاب یا سایہ معلوم ہوتا ہے۔

نکو دانند خوبان پری کیش — کہ لطف دیوگری از کتاں بیش

زِ لطف آں جامہ گوئی آفتابے ست — و یا خود سایہ یا ماہتابے ست

پان

پان کی تعریف اس مثنوی میں بھی کرتے ہیں:۔

خراسانی کہ ہندی گیرد ش گل — خسے باشد بنزدش برگ تنبول

شناسد آنکہ مرد زندگانی است — کہ ذوق برگ خائی ذوق جانی است

آم کی تعریف

آم کا ذکر آتا ہے تو کہتے ہیں کہ کچھ لوگ آم کو انجیر پر ترجیح دیتے ہیں۔ لیکن اندھی عورت تو بصرہ کو شام سے بہتر بتلائے گی۔ پھر اس سلسلہ میں ہندوستان کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ہندوستان کو بہشت سمجھنا چاہیئے۔ ورنہ یہاں آدم اور طاؤس کیوں اُتارے جاتے۔

دریں شرح و بیاں کابیست در رو — کسے باور کند گفتار خسرو

کہ دانا باشد و منصف بہر چیز — زمین ہا یک بیک دیدہ بہ تمیز

[1] دول رانی خضر خان ص ۴۴-۴۱ مطبوعہ مطبع انسٹی ٹیوٹ علی گڑھ ۱۹۱۷ء

سخن کز ہندو از روم افتدش پیش | سوئے انصاف گردانے سوئے خویش
ز بے انصاف نتواں یافت ایں کام | کہ عیا بصرہ را بہ گوید از شام
دگرکس سوئے خود گرد وجہت گیر | بہ بہ کم لغزک ما را نہ انجیر
بر از من خود نیارد بود وصاف | کہ من حجت سرایم او زند لاف
سیہ گو ہندو ہند ہم چنیں است | سواد اعظم عالم ہمین است
بہشتے فرض کن ہندوستان را | کز انجا نسبت است ایں بوستان را
وگر نہ آدم و طاؤس زانجائے | کجا ایں جاشدندے منزل ارائے

اگر دعوی کنی بارے چنیں کن
بہ حجت موم خود را انگبیں کن[1]

ہندوستانی پھول

ہندوستان میں اس زمانہ میں جتنے پھول تھے، ان سب کے نام امیر خسرو نے لکھے ہیں۔ ان میں کچھ یہ ہیں :۔ سوسن، سمن، بنفشہ، کبود، بیلا، گل زریں، گل سرخ، ریحان، گل کوزہ، گل لالہ، گل سفید، سیرغم، صدبرگ، نسترن، یاسمین، دونا، کرنا، نیلوفر، ڈھاک، چمپا، جوہی، کیوڑا، سیوتی، گلاب، مولسری وغیرہ۔ ان پھولوں کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بنفشہ، یاسمن، نسترن تو ایران سے ہندوستان میں لائے گئے۔ ورنہ اور تمام پھول ہندوستانی ہیں۔ ان میں بعض پھولوں کی تعریف دل کھول کر کی ہے۔ مثلاً گل کوزہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس میں پانی کی سی لطافت ہے لیکن خود پانی نے اپنی لطافت اس پھول سے دریوزہ گری کی ہے۔

گل کوزہ کہ دور چرخ گرداں | پدید کر از خاک پاک ہند کرد آن
بری آب را در کوزہ کردہ | لطافت آب از و دریوزہ کردہ

بیلا کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی پیشانی بڑی کشادہ ہوتی ہے۔ اس کے ایک پھول میں سات پھول ہوتے ہیں۔ اس کی خوشبو میں دلربائی ہے۔ اس لئے عاشقوں کے دلوں میں جگہ پاتی ہے۔

ازیں سو بیل پیشانی کشادہ | بیک گل ہفت گل بر ہم نہادہ
وزاں سو دلربائے عاشقان جائے | ہر تن بہر دلہا وا شدہ جائے

[1] دول رانی خضر خان ص ۴۴-۴۲ مطبوعہ علی گڈھ

کیوڑا کے متعلق لکھتے ہیں کہ معشوقوں کی پوشاک اس سے باسی جاتی ہے اور دو برس کے بعد بھی اس کی خوشبو ایسی ہی باقی رہتی ہے۔ کپڑا پھٹ بھی جائے تو اس کی خوشبو نہیں جاتی ہے۔

بخوبی کیورہ جا در لحافش سنان نقرہ و زمینا غلافش
صبا ہر گل کہ کردہ ہم عنانش سپر افگندہ از نوک سنانش
از و نرگس شدہ بیمار و بے تاب سنال در خواب خوردہ جستہ از خواب
ز بویش حلّہ خوبان معطّر دو سالہ خشک و بویش ہم چنال تر
ہر آن جامہ کہ از وے بو گرفتہ دریدہ جامہ و بویش نرفتہ

رائے چمپا کو امیر خسرو نے پھولوں کا بادشاہ قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس کی خوشبو ایسی ہوتی ہے کہ جیسے شراب میں کسی نے مشک ملا دیا ہو۔ یہ چنبیلی جیسے بدن والے معشوق کی طرح نازک ہوتا ہے۔ اس میں زردی عاشقوں کے چہرے کی طرح ہوتی ہے۔ اس سے جو تیل نکالا جاتا ہے وہ سر میں مشک سے زیادہ اثر کرتا ہے۔

دگر آن رائے چنبہ شاہ گلہا کہ بویش مشک یار آمد بہ ملہا
چو معشوق سمن بر ناز پرورد ولے رنگش چو روئے عاشقاں زرد
چو پیکان زرد بدریدہ آسان بہ پیکاں صف گلہائے تر آسان
بروغن پر درندش بہر سرہا کہ سر از مشک تر گیرد اثرہا

مولسری (مادل) کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی پتیاں چھوٹی اور باریک ہوتی ہیں۔ لیکن دیکھنے میں بہت چست معلوم ہوتی ہے۔ ہر شخص کو پسند ہے۔ اس کے پھول معشوقوں کی گردنوں کے حمائل ہیں۔

دگر مادل سرے کش طرفہ نامے برنگ طرفہ مرو اردید خامے
بہ ہیئت چست و برگش خرد و باریک بہر جیب و بدلہا نیک نزدیک
بر ندش شہر شہر ار چہ بود خشک چنیں گل کم گیر از نافہ مشک
ببویش بسکہ دل ہا گشتہ مائل شدہ در گردن خوباں حمائل

دونہ کو امیر خسرو ریحان ہند کہتے ہیں اور اس کی خوشبو کو پسندیدہ بتلاتے ہیں۔

دگر دونہ کہ آن ریحان ہندست ز تری بوش در خورد پسندست

امیر خسرو کو کرنہ بہت پسند تھا۔ لکھتے ہیں کہ اس کی خوشبو پھیلتی ہے تو گھر اور کوچے معطّر ہو

جاتے ہیں۔

دگر کرنہ کہ چوں زو جست بوئے معطر گردد از یک خانہ کوئے
بسودہ مشک و پویش نام کردہ زبر از بہر دلہا دام کردہ

سیوتی کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بھونرا اس کے لئے جان دیتا ہے اور مرنے کے بعد بھی اس سے لپٹا رہتا ہے۔ معشوق عاشق کی طرح اس کے لئے سرگرداں رہتے ہیں۔ یہ پھول معشوقوں کا معشوق ہے۔

چو پیکاں ہلیلہ سیوتی خرد کہ جانہا بہر آن پیکاں ہوس برد
ز عشق بوئے او جان دادہ زنبور نگشتہ بعد مردن نیز ازو دور
ہمہ خوبانش عاشق دار جویان کہ معشوقیست نزد خوبرو یان

ہندوستانی پھولوں کی عام تعریف کرتے ہوئے امیر خسرو لکھتے ہیں کہ یہ دنیا کے تمام پھولوں سے بہتر ہیں۔ بہشت میں بھی ایسے ہی پھول ہوں گے۔ اگر یہاں کے ایسے پھول روم و شام میں ہوتے تو وہاں کے لوگ ان کی تعریف دنیا میں کرتے پھرتے۔

گل مارا بہندی نام زشت است وگرنہ ہر گلے باغ بہشت است
اگر ایں گل خاستے در روم یا شام کہ بودی پارسی یا تازیش نام
شدی معلوم تا مرغان آن بوم چہ سال غلغل زدندے در عرب و روم
کدالی گل چنیں باشد کہ سالے دہد بود و در ماندہ از نہالے

ہندوستان کا حسن

امیر خسرو کا خیال ہے کہ جس طرح ہندوستان کے پھول دوسرے ملکوں کے پھولوں پر فوقیت رکھتے ہیں، اسی طرح ہندوستان کی حسین عورتیں مصر، روم، قندھار، سمرقند، خطا، ختن، خلخ اور تمام حسینانِ عالم پر اپنے حسن کی صفات میں فایق ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ لیغما اور خلخ کا حسن بھی ہندوستان کے حسن کے برابر نہیں۔ کیونکہ اوّل الذکر کے حسین تیز جسم اور ترش رُو ہوتے ہیں۔ خراسان کے حسین سرخ اور سفید ضرور ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے جیسے پھول ہیں ویسے حسین بھی۔ یعنی رنگ ہے لیکن بو نہیں۔ روس اور روم (ترکی) کے حسینوں میں عجز و انکسار نہیں پایا جاتا۔ وہ یخ کی طرح سرد اور سفید ہوتے ہیں۔ تاتاری حسینوں کے لبوں پر ہنسی دکھائی نہیں دیتی۔ ختن کے حسن پر نمک نہیں ہوتا۔ سمرقند اور

بخارا کی خوبصورتی میں شیرینی نہیں۔ مصر اور روم کے سیمیں بدن ہندوستان کے حسینوں کی طرح چالاک اور چست نہیں ہوتے۔

بتان ہند را نسبت ہمین است — بہر یک موئے شان صد ملک چین است
چہ گیری نام از لیغما و خلخ — کہ غالب تیز چشم اند و ترش رخ
چہ یاد آری سپید و سرخ ماہ روئے — چو گلہائے خراسان رنگ بے بوئے
دگر پرسی خبر از روم و از روس — از ایشان نیز ناید لابہ و لوس
سپید و سرد ہمچو کندۂ یخ — کز ایشان رم خورد کانون دوزخ
خطائے تنگ چشم و پست بینی — مغل را چشم و بینی خود نہ بینی
لب تاتار خود خنداں نباشد — ختن را خود نمک چنداں نباشد
سمرقندی و آنچہ از قندہارند — بجز نامی ز شیرینی ندارند
بمصر و روم ہم سیمیں خدانند — ولے حسینی و چالاکی ندانند
اگرچہ بیشتر ہندوستان زاد — بسبزی می زند چوں سرو آزاد
ولے بسیار باشد سبزۂ تر — بہ لطف از لالہ و نسرین نکوتر
بسے زیبا کنیز سبز فام است — کہ صد چوں سرو از ادش غلام است
نہ سبزی بے نمک چوں برگ کشنیز — نمک دانی و بروی ترۂ نیز
نہ چوں طاؤس بے دنبال زشت اند — کہ در خوبی چو طاؤس بہشت اند
سہ گونہ رنگ ہندوستان زمین است — سیاہ و سبز و گندم گون ہمین است
بگندم گونست میل آدمی زاد — کہ این فتنہ ز آدم یافت بنیاد
یکے گندم بکام اندر نمک دہ — ز صد قرص سپید بے نمک بہ
سیہ را خود بدیدہ جائگاہ است — کہ اندر دیدہ ہم مردم سیاہ است
ز بہر دیدہ باید سرمہ را سود — سپیدہ عارضی رنگے است بے سود
ازین ہر دو نکوتر رنگ سبز است — کہ سبز اختراں زاد رنگ سبز است
برنگ سبز رحمت ہا سرشت است — کہ رنگ سبز پوشان بہشت است
چو رحمت بار گردد ابر افلاک — نتیجہ سبز زاید اوّل از خاک

مدو ہائے کہ آید زِ آسمانہا نشانہ سبز بیند از نشانہا
دِل اندر سبزہ ہائے گل شکیباست گلے بے سبزہ در بستان نہ زیباست
بہاراست ارچہ صد گونہ در ایّام بہار سبز دار در جہاں نام
بسبزی نقش بستندش زن و مرد نگوید کس بہار سُرخ یا زرد
کسان کز فال فرخ خیر جویند
بسر سبزی دُعائے خیر گویند

اس مثنوی میں سلطان علاؤ الدین خلجی کے لڑکے خضر خان کی جو پہلی شادی دربار کے ایک امیر الپ خان کی لڑکی سے ہوئی۔ اس کو بیان کرنے میں خسرو کے قلم سے بڑا نشاط پیدا ہو گیا۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس زمانہ میں ہندوستان میں شادی کا جشن کس طرح منایا جاتا ہے۔ تین مہینے پہلے سے اس جشن کی تیاری ہوئی۔ محل اور شہر کی پوری آرائش کی گئی۔ قصبے بنائے گئے۔ مُرصع پردے لٹکائے گئے۔ ڈیرے خیمے اِستادہ ہوئے۔ در و دیوار پر نقاشی کی گئی۔ راستوں پر دیبا کے فرش ہر طرف بچھائے گئے۔ اسی کے ساتھ نوبت اور شادیانے، دمامے اور ڈھل بجائے جاتے۔ نٹ ڈوریوں پر تماشے دکھاتے۔ شعبدہ بازوں میں کوئی ہوا میں گیند اُچھالتا، کوئی تلوار کو پانی کی طرح گھونٹ جاتا۔ کوئی ناک کے راستے چاقو چڑھالیتا۔ بہروپئے طرح طرح کے سوانگ بھرتے۔ کبھی وہ پری اور کبھی دیو کی شکل میں نظر آتے۔ نغمہ و سرود کی مجلسیں ہوتیں جس کے ایک ایک لحن پر آدمی مرتا اور زندہ ہوتا۔ مختلف قسم کے سازوں میں چنگ، دف، بربط، طنبور، کدو، بین، تال وغیرہ تھے۔ پری رُو رقاصائیں بہترین لباس پہن کر رقص اور نغمہ سے محظوظ کرتیں۔ ان کے مژگاں سے سینے چھلنی ہوتے۔ ان کے کرشموں سے جانیں تلف ہوتی نظر آتیں۔ وہ پلکیں مارتیں تو جوان بے چین ہو جاتے۔ وہ ہنستیں تو رُوح پرواز ہوتی معلوم ہوتی۔ ان کے خال مرجان کی طرح، ابرو کمند کی طرح، گیسو شام کی تاریکی کی طرح، زُلفیں غنچوں کی طرح، زنخداں سیب کی طرح دیکھ کر عجیب کیفیت پیدا ہوتی۔ مُغ بچوں سے روپے نچھاور کئے جاتے۔ اس موقع پر قرآن و حدیث کے وعظ و تذکیر بھی ہوتے۔ اور جب نجومیوں نے ساعت سعید مقرر کی تو الپ خان کے یہاں بارات روانہ ہوئی۔ شہزادہ گھوڑے پر سوار ہوا۔ جلوس میں ہاتھی تھے جن پر زریں عماریاں کسی ہوئی تھیں۔ چاروں طرف لشکری برہنہ تلوار اور خنجر لئے ہوئے تھے۔ گویا وہ نظرِ بد کا راستہ روکے ہوئے تھے۔ زرد یاقوت اور موتی لُٹائے جا رہے

تھے۔ جلوس الپ خان کے مکان پر پہنچا تو شہزادہ مسند پر جلوہ افروز ہوا۔ امرأ اپنے رتبہ کے مطابق دائیں بائیں بیٹھ گئے۔ نیک ساعت میں نکاح کا خطبہ پڑھا گیا۔ ایک گران قدر مہر پر دونوں کا عقد ہوا۔ حاضرین پر موتی نچھاور کئے گئے۔ لوگوں میں قیمتی چیزیں تقسیم کی گئیں۔ شہزادہ ایک پہر رات گزارنے کے بعد الپ خان کے محل میں داخل ہوا۔ زرنگار فرش پر ایک پر تکلف کرسی بچھائی گئی۔ اس پر شہزادہ بٹھایا گیا۔ موتی اور جواہرات پھر نچھاور ہوئے۔ اس کے بعد دلہن کو لاکر اس کا جلوہ دکھانے کی رسم ادا کی گئی۔

یہ تمام تفصیلات مثنوی دول رانی کے سترہ صفحے (ص ۱۷۰-۱۵۳) میں درج ہیں۔

آتش پرست ہندو سے سبق

اس مثنوی میں ایک آتش پرست ہندو کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے سوال کیا گیا کہ وہ آگ کی پرستش کیوں کرتا ہے اور اس کے لئے جان کیوں دیتا ہے؟ تو اس نے جواب دیا کہ آگ کو دیکھ کر امید وصل فروزاں رہتی ہے اور آگ میں فنا ہو کر بقا حاصل ہوتی ہے۔ امیر خسرو نے اس جذبہ کی قدر کرنے کا مشورہ دیا ہے۔

شنیدم ہندوے آتش پرستے — نگر کز عشق آتش کشت مستے
زخود پرکالہ پرکالہ پیاپے — ہمے برید وے افگند در وے
یکے گفتش چہ پرست این کہ جانے — دہی بہر چنیں نا مہربانے
جوابش داد مرد غم کشیدہ — کہ اے از سوز من دودے ندیدہ
دریغے نیست جان را پوست دادن — نوالہ در دہان دوست دادن
کسے کز عاشقی زینساں نسوزد — مدہ پروانہ کین آتش فروزد
بدست خود نیم من ورنہ خود را — بسوزم از پے نام ابد را
کہ گردد این حکایت درجہاں فاش — وزاں شعلہ رسد داغے باو باش
کہ ناگہ ہندوے آتش برافروخت — مسلمانی دراں چوں ہندواں سوخت
تو تنہائی بزندان غم و درد — غم اندر کنج تنہائی تواں خورد
اگر دودے برآید از دل و کام — نسوزد کس بجز دیوار یا بام
من اندر دل خورم از بیم اغیار — مشعبد وار شمشیر جگر خوار
کسے کو خنجر آشامد بسینہ — نگر کش چوں بود با خویش کینہ

برزدن می دہد ہجراں نویدم   ولیکن پائے می گیر د امیدم
شبِ ہجراں اگرچہ تیرہ روزاست   اُمیدِ وصل زروے دِل فروزاست

(دول رانی خضر خان ص ۹۶-۱۹۵)

یہ مضمون طویل ہو رہا ہے، اس لئے ہم آیندہ قسط میں امیر خسروؔ کی مثنوی نہ سپہر سے ایسے اقتباسات پیش کریں گے جن سے ہندوستان کی محبّت کی وجہ سے ہندوستان ایک جنّتِ ارضی ہے۔ ہندوستان کی آب و ہوا کی خوبی ہندوؤں کے علوم و فنون، ہندوؤں کی وحدانیت، دوسروں کے مقابلہ میں ہندوؤں کی برتری، ہندوستان کی برتری کے اسباب، ہندوستانی زبانیں، سنسکرت کی برتری، ہندوستانی جانور، ہندوستان کی جادوگری، ہندو مرد اور عورت کی وفاداری، ایک اچھے ہندوستانی حکمران کے اوصاف، امرا کو نصیحت، اچھے ہندوستانی کے عنوانات سے بہت سے دلچسپ اور مفید معلومات حاصل ہوں گے۔ پھر امیر خسروؔ کے دیوان "نہایۃ الکمال" سے دیوگیر (دکن) کی تعریف، دیوگیر کے پھل، دیوگیر کے کپڑے، دیوگیر کی موسیقی پر مفید اقتباسات تبصرہ کے ساتھ ناظرین کی خدمت میں پیش کئے جائیں گے ؎

سبجے لال کول

عوام کی خود ذاتیت اور کشمیر

کسی گروہ، طبقے یا سماج میں جو چیز لوگوں کو آپس میں متحد رکھتی ہے اُسے خود ذاتیت (SELF IDENTITY) کہا جا سکتا ہے۔ خود شناسی کا یہ عمل مختلف رُوپ، دھار سکتا ہے۔ کبھی کسی جغرافیائی خطے میں مشترکہ رہن سہن لوگوں کے لئے اس کا محرک بن سکتا ہے اور کبھی رشتوں اور نسل کا رشتہ اس کی بُنیاد۔ کہیں مذہب اور عقائد کی ہم آہنگی اور کہیں تمدن اور زبان کا اشتراک یا مشترکہ تاریخ اس کا سبب بن سکتے ہیں۔ جدید زمانے میں خود ذاتیت کا یہ عمل سماجی اور معاشی نظریے کے اشتراک کا مرہونِ منت یا کسی سیاسی جماعت سے وابستگی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔ تعلقات کے یہ سب، یا ان میں سے چند پہلو لوگوں کو، کم سے کم، کچھ عرصے تک ایک دوسرے سے وابستہ کر سکتے ہیں۔

انسانی تاریخ کی ابتدا میں رشتے یا نسل کا تعلق لوگوں کو قبائلی نظام میں مُنسلک کر دیتا تھا۔ اُس وقت اُس کی جنگیں قبیلوں کی باہمی جنگیں ہوا کرتی تھیں۔ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ ہجرت، فتوحات اور نوآبادیوں کے قیام سے نسلوں کے درمیان اختلاط کا عمل شروع ہو گیا۔ خالص نسل کا تصور ایک مفروضہ بن گیا اور صرف نسل کی ہی بُنیاد پر لوگوں کا باہمی اتحاد کمزور پڑ تا گیا۔ اُس کے بعد مذہب نے قبائلی رشتوں پر بالادستی حاصل کی اور عقائد کی ہم آہنگی نے عوام کو متحد کرنے میں نسلی رشتوں پر بازی حاصل کی۔ لوگ اب مذہبی جنگیں لڑنے لگے جن کی مثال یورپ کی صلیبی جنگیں ہیں۔

سماجی انقلاب یا ارتقا کی ایک اور منزل اُس وقت آئی جب سماج نے مذہبی عقائد کو نظر انداز کر کے سیکولر ریاست کے نظریے کو جگہ دی جو اپنے شہریوں کو بلاتمیز مذہب و ملت مساوی حقوق عطا کرتی ہے۔ جنگوں کی نوعیت اب مذہبی نہیں رہی۔ لیکن جنگوں کا خاتمہ بھی نہیں ہوا۔ اب انہوں نے قومی ریاستوں کی اُن جنگوں کی صورت اختیار کی جو وہ جغرافیائی اور سیاسی مقاصد کے حصول

کے لئے مخالف قومی ریاستوں سے لڑتی تھیں۔

میں انسانی تاریخ کے ارتقا کے دوران خود ذاتیت کے متحد کرنے والے عناصر کا ایک سرسری تذکرہ کر رہا ہوں۔ میں اس بات کا فیصلہ صادر نہیں کر رہا ہوں کہ رشتے، مذہبی عقائد، مشترکہ سماجی اور اقتصادی نظریے میں کون سا عنصر اخلاقی طور اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے اور سماجی طور زیادہ مفید یا دیرپا قوت ثابت ہو سکتا ہے۔ جس میں عوام کو ایک دوسرے سے جوڑنے کی طاقت بھی ہو۔ یہ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ہر جگہ کے لوگ قبائلی مرحلے سے ترقی کر کے قومی ریاست کے جدید سماجی تنظیم کے مرحلے پر پہنچ گئے ہیں۔ ایسا ہو بھی نہیں سکتا۔ یہ امر باعثِ افسوس سہی مگر ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ انسان ابھی تک رنگ، نسل اور مذہب کے امتیازات سے بلند نہیں ہو سکا ہے اور نہ ہی سیاسی تفرقات سے دامن چھڑا سکا ہے۔ پس پردہ ان کے اثرات کی کارفرمائی جاری ہے جس کی وجہ سے صرف دو ممالک کے درمیان ہی کشمکش پیدا نہیں ہوتی بلکہ ایک ہی ریاست کے اندر رہنے والے فرقوں میں بھی آویزش جاری رہتی ہے۔

یہ بات عیاں ہے کہ کسی گروہ کے عوام کے درمیان خودذاتیت کے سلسلے میں مشترکہ وطن، نسل مذہب، زبان، تمدن، تاریخ اور نظریات کے جتنے زیادہ پہلو مشترکہ ہوں گے، اسی قدر وہ رشتے بھی مضبوط ہوں گے۔ جو انہیں ایک سماجی گروہ، ایک فرقے یا ایک ریاست کی حیثیت سے منظم کرتے ہیں۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل تکمیل کے سارے مراحل طے نہیں کر پایا ہے۔ چند ہی استثنایات کے بغیر تمام قومیں مختلف عقائد اور فرقوں کا جمگھٹا ہیں۔ اور ایسی قومیں بھی موجود ہیں جن کی سوئٹزرلینڈ کنیڈا، سوویت یونین کی طرح ایک سے زیادہ قومی زبانیں ہیں۔ تاریخ میں ایسی مثالیں نظر آتی ہیں جب کوشش کی گئی کہ متحد کرنے والے ان تمام عناصر میں سے کم سے کم کچھ کو عمل میں لاکر خودذاتیت کا شعور پختہ تر کیا جائے۔ مثلاً یورپ میں اس قسم کی کوششیں سولھویں[16] اور سترھویں[17] صدی عیسوی میں ہوئیں۔ جب مذہب کی متحد کرنے والی قوت کو پوری طرح سے بروئے کار لانے کی کوشش کی گئی۔ لیکن تشدد اور غارت گری کے باوجود اس قسم کی کوششیں کامیاب نہیں ہوئیں۔ دوسری جگہوں سے کچھ اور مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ لیکن نتائج تقریباً ہر جگہ ایک جیسے برآمد ہوئے ہیں۔ اگرچہ کئی لحاظ سے جبری ہم آہنگی حاصل بھی ہوئی۔ لیکن اختلافات کا اظہار دوسرے ذرائع سے برآمد ہوتا رہا۔ اسلام نسل اور رنگ پر مذہبی عقائد کی فتح کی بڑی شاندار مثال پیش کرتا

ہے لیکن نسل اور رنگ ایک حیاتیاتی مظہر ہیں اور ان پر غلبہ حاصل کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ اُن کا وجود ہی ختم ہو گیا۔ مشرق وسطیٰ میں مسلمان ہی مسلمان رہتے ہیں۔ لیکن یہ عرب، ایران اور افغانستان کی ریاستوں میں بٹا ہوا ہے۔ اور خود عرب ریاستیں بھی کئی اور ذیلی ریاستوں میں منقسم ہیں۔ ہم ایک ہی مذہب کو چاہے مسلط کر سکیں، ہم چاہے ایک ہی زبان کی ترویج میں کام یاب ہو جائیں اور کسی خاص زمانے تک ہم ایک ہی تاریخ کے حصہ دار بھی کیوں نہ بن جائیں (جیسے امریکہ میں گذشتہ دو سو سال کے دوران) لیکن ہم مختلف نسلوں کے درمیان رنگ کے اختلافات کو مٹانے میں خاطر خواہ حد تک کامیابی حاصل نہیں کر سکتے۔ اسی لئے نسلی غیر رواداری، مذہبی رواداری سے زیادہ خطرناک ہے جن لوگوں سے اُن کی چمڑی کی رنگت کی بنیاد پر نفرت کی جاتی ہو، اُن کی تباہی میں کوئی کسر نہیں رہتی۔ وہ بے چارے اُس طرح سے تو اپنا رنگ تبدیل نہیں کر سکتے۔ جس طرح، مثال کے طور پر وہ مذہب تبدیل کر سکتے ہیں۔ اور اُس کے بعد چھٹکارا حاصل کر سکتے ہیں۔ مذہب کے معاملے میں بھی مکمل ہم آہنگی پیدا کرنا ممکن نہیں ہو سکا ہے۔ اس سلسلے میں آرنلڈ ٹائن بی کی معرکتہ الآرا کتاب "A study of History" کا یہ بیان معاملے کو بڑی حد تک صحیح صورت میں پیش کرتا ہے وہ کہتا ہے :۔

"ایک خدا کے تصور کے سلسلے میں انسانوں کے درمیان یکسانیت ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ انسانی فطرت پر اُس مخصوص رنگا رنگی کی چھاپ لگی ہوئی ہے جو خدا کی تخلیقی کاوش کا طرۂ امتیاز ہے۔ مذہب انسانی روحوں کو نورِ ایزدی سے اکتساب کرنے کے قابل بناتا ہے۔ اور یہ اُس صورت میں اس مقصد کو پورا نہیں کر سکتا۔ اگر یہ بڑی وفاداری سے خدا کے انسانی عبادت گذاروں کی رنگا رنگی کی عکاسی نہیں کرتا۔"

"اس بنیاد پر یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دنیا کے بڑے بڑے مذاہب (عیسائیت، اسلام، بدھ مت اور ہندو مت) نے جو طریقۂ زندگی یا خدا کا تصور پیش کیا ہے، اُس کو اُن بڑے بڑے نفسیاتی میلانات سے ہم آہنگ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ جن کے مخصوص اجزائے ترکیبی کو بیسویں صدی میں علم کی اس نئی شاخ کے علم بر داروں کی کوششیں، اُجاگر کرتی جا رہی ہیں۔ اگر ان میں سے ہر ایک بڑے مذہب نے کسی ہمہ گیر انسانی احساس اور ضرورت کی خاطر خواہ طور پر تسکین نہ کی ہوتی۔ تو اس بات کا اندازہ کرنا مشکل ہے کہ انہوں نے کس طرح اتنے لمبے وقفوں کے لئے انسانی نسل کے اتنے بڑے

حصے کی اطاعت حاصل کرلی۔ اس روشنی میں ان اعلیٰ مذاہب کی رنگارنگی راہ کا روڑا نہیں بن سکتی اور یہ انسانی نفسیات کی رنگارنگی کا ایک لازمی نتیجہ معلوم ہوں گے!"

یہ رنگارنگی بہرحال اپنا کرشمہ دکھاکے رہے گی، چاہے ہم اس کو ٹرکانے کی کتنی ہی کوششیں کیوں نہ کریں۔ پاکستان نے سابقہ سندھ، پنجاب اور سرحد کے صوبوں میں حکومت کا ایک وحدتی نظام مسلط کردیا ہے۔ لیکن نفسیات کی رنگارنگی نے اس کے باوجود نہ صرف الگ الگ سیاسی آراء کی صورت میں اپنا وجود منوالیا ہے بلکہ مذہب کے ذیلی فرقوں کے اختلاف کی صورت میں احمدیوں اور مودودیوں[1] کو قتل وخون کے باوجود ایک دوسرے سے مل جل کر رہنا پڑ رہا ہے۔

بیسویں صدی کے غیر تقسیم شدہ ہندوستان میں سماجی بلکہ سیاسی اصلاح کی کوششیں بھی عام طور پر مذہبی احیائے نَو (Revivalism) پر مبنی ہوتی تھیں اور اس کے خطرات کو نظر انداز کیا جاتا تھا۔ نتیجہ مناقشات اور گروہ بندی کی صورت میں برآمد ہوا ہے۔ تقسیم ہند اور اس کے بعد کے ہولناک واقعات اور منافرت انگیز مہمیں اسی کے عواقب ہیں۔ اب بھی وقت ہے کہ خطرے کی صحیح نوعیت کے بارے میں لگی لپٹی کے بغیر انتباہ سے کام لیا جائے۔ کیونکہ سیاست دان عموماً اپنی اغراض کے لئے کوئی بھی قدم اٹھا سکتے ہیں۔ اور وہ پھر سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے مذہبی جنون کی آگ بھڑکانے سے بھی دریغ نہیں کریں گے۔ ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیئے کہ مذہبی احیاء اور مذہبی تعصب کو جدا کرنے کے لئے کوئی فیصلہ کن لکیر نہیں کھینچی جاسکتی۔ یہ بات بھی نہیں بھولنی چاہیئے کہ کسی اچھے ہندو، اچھے مسلم یا اچھے عیسائی کی کوئی ایسی قابل قبول تعریف نہیں ہوسکتی جس میں مذہبی آداب (Ritual)، عقیدے اور مذہبی مسلک کو نظر انداز کیا گیا ہو۔ اور اس کے ردِعمل میں مذہبی اور تمدنی گروہ بندی کا پیدا ہوجانا لازمی ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی ہوگی کہ مذہبی احیا پسند اپنے مذہبی تمدن کے ساتھ دنیا بھر کی صفات وابستہ کرنے پر آمادہ رہتے

---

[1] اس میں کوئی شک نہیں کہ سنیوں، اہل تشیع، حنبلیوں، معتزلیوں اور اسماعیلیوں کے درمیان پہلے بھی مذہبی اختلافات موجود تھے، لیکن پاکستان میں یہ اختلافات موجود ہیں حالانکہ پاکستان میں سرکاری طور پر یکجہتی اور ہم آہنگی کے لئے زبردست کوششیں کی گئیں۔
(بے ل ک)

ہیں اور وہ اپنے تمدن کے دائرے سے باہر کسی اچھائی کا تصور کرنے سے معذور ہوتے ہیں۔ آخر میں جو چیز خود ان کے مقصد کو ناکام کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ احیائے پسندی اپنی مرغوب چیز کو زندہ نہیں کرسکتی۔ کیونکہ زمانے کے ساتھ ساتھ تمام پرانا معاشرتی ماحول اتنا تبدیل ہوجاتا ہے کہ اس کی تجدید محال بن جاتی ہے

ڈاکٹر اقبال نے اپنی ایک نظم میں ہمیں حب الوطنی کے جاذب نظر نظریے کے خطرات سے آگاہ کیا ہے جسے وہ "جغرافیائی تنظیم" (Geographical tyranny) کہہ کر پکارتا ہے۔ وہ بڑی بے صبری سے پوچھتا ہے کہ کیا خدا نے ایرانی، تورانی، ترک اور خراسانی کا امتیاز پیدا کیا؟ ہم بڑے احترام سے جواب دے سکتے ہیں —— "نہیں، ہرگز نہیں!" یہ تفریق خدا نے نہیں پیدا کی! لیکن اس معیار سے دیکھا جائے تو کیا خدا نے انسان کو یہودی اور غیر یہودی کرسچن اور پاپائی، مسلمان اور کافر، اعلیٰ ذاتوں اور اچھوت کی بنیاد پر پیدا کیا ہے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ انسانوں کے درمیان تمام تفرقے، چاہے وہ نسلی ہوں یا مذہبی، تمدنی ہوں یا قومی، نظریاتی ہوں یا سیاسی، جب وہ انسانوں کی راہوں میں اس طرح قلعہ بند ہوجاتے ہیں کہ انہیں انسانوں اور انسانوں کے درمیان خون ریزی اور غارت گری کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ وہ سب خراب اور اخلاقی طور ناقابل دفاع ہیں۔ لہٰذا دانش مندانہ راستہ یہی ہے کہ انسانی نفسیات کی ان تمام جبلتوں کو اپنی رنگا رنگی کے ساتھ تسلیم کیا جائے۔ لیکن انہیں کبھی ظلم اور وحشت کا آلۂ کار بننے کی اجازت نہیں دی جائے۔ بقولِ اقبال ؂

آدمیت احترامِ آدمی باخبر شو از مقامِ آدمی

حرفِ بد بر لب برآوردن خطاست کافر و مومن ہمہ خلقِ خداست

ہم نہ تو اس کثرت اور رنگا رنگی کو نظر انداز کرسکتے ہیں اور نہ اسے کچل سکتے ہیں۔ ہمیں بڑے وقار کے ساتھ اسے تسلیم کرنا ہے، اسے سمجھنا ہے اور اس کے ساتھ زندگی کو مطابقت میں لانا ہے کیونکہ اگر ہم نے اسے نظر انداز کیا یا اسے دبانے کی کوشش کی تو ہم غیر روادار اور فسطائی بن جاتے ہیں اور ہماری مثال اُن خدائی فوج داروں کی جیسی ہوجائے گی جنہوں نے، زیادہ عرصہ نہیں گذرا، انسانوں کو خوفِ خدا کا درس دینے کے لئے تختۂ دار اور جلتی چتاؤں کے ہتھیار استعمال کرتے تھے۔ لیکن جہاں ہم کثرت کو تسلیم کرتے ہیں وہاں اس سے ہمارے احساسِ وحدت میں خلفشار پیدا نہیں ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اگر ہم ایسا کرتے ہیں تو ہم اپنی برادری، مذہب، رشتے، رنگ،

حصے کی اطاعت حاصل کرلی۔ اس روشنی میں ان اعلیٰ مذاہب کی رنگا رنگی راہ کا روڑا نہیں بن سکتی اور یہ انسانی نفسیات کی رنگا رنگی کا ایک لازمی نتیجہ معلوم ہوں گے!"

یہ رنگا رنگی بہرحال اپنا کرشمہ دکھا کے رہے گی، چاہے ہم اس کو ٹھکانے کی کتنی ہی کوششیں کیوں نہ کریں۔ پاکستان نے سابقہ سندھ، پنجاب اور سرحد کے صوبوں میں حکومت کا ایک وحدتی نظام مسلّط کردیا ہے۔ لیکن نفسیات کی رنگا رنگی نے اس کے باوجود نہ صرف الگ الگ سیاسی آدرشوں کی صورت میں اپنا وجود منوالیا ہے بلکہ مذہب کے ذیلی فرقوں کے اختلاف کی صورت میں احمدیوں اور مودودیوں[1] کو قتل وخون کے باوجود ایک دوسرے سے مِل جُل کر رہنا پڑ رہا ہے۔

بیسویں صدی کے غیر تقسیم شدہ ہندوستان میں سماجی بلکہ سیاسی اصلاح کی کوششیں بھی عام طور پر مذہبی احیائے نَو (Revivalism) پر مبنی ہوتی تھیں اور اس کے خطرات کو نظر انداز کیا جاتا تھا۔ نتیجہ منافقات اور گروہ بندی کی صورت میں برآمد ہوا ہے۔ تقسیمِ ہند اور اُس کے بعد کے ہولناک واقعات اور منافرت انگیز مہمیں اسی کے عواقب ہیں۔ اب بھی وقت ہے کہ خطرے کی صحیح نوعیت کے بارے میں لگی لپٹی کے بغیر انتباہ سے کام لیا جائے۔ کیونکہ سیاستدان عموماً اپنی اغراض کے لئے کوئی بھی قدم اُٹھا سکتے ہیں۔ اور وہ پھر سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے مذہبی جنون کی آگ بھڑکانے سے بھی دریغ نہیں کریں گے۔ ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیئے کہ مذہبی احیاء اور مذہبی تعصّب کو جُدا کرنے کے لئے کوئی فیصلہ کُن لکیر نہیں کھینچی جا سکتی۔ یہ بات بھی نہیں بھولنی چاہیئے کہ کسی اچھے ہندو، اچھے مسلم یا اچھے عیسائی کی کوئی ایسی قابلِ قبول تعریف نہیں ہوسکتی جس میں مذہبی آداب (Ritual)، عقیدے اور مذہبی مسلک کو نظر انداز کیا گیا ہو۔ اور اس کے ردِّ عمل میں مذہبی اور تمدّنی گروہ بندی کا پیدا ہوجانا لازمی ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی ہوگی کہ مذہبی احیاپسند اپنے مذہبی تمدّن کے ساتھ دُنیا بھر کی صفات وابستہ کرنے پر آمادہ رہتے

---

[1] اس میں کوئی شک نہیں کہ سنّیوں، اہلِ تشیع، حنبلیوں، معتزلیوں اور اسماعیلیوں کے درمیان پہلے بھی مذہبی اختلافات موجود تھے، لیکن پاکستان میں یہ اختلافات موجود ہیں حالانکہ پاکستان میں سرکاری طور یک جہتی اور ہم آہنگی کے لئے زبردست کوششیں کی گئیں۔ (جے ل ک)

ہیں اور وہ اپنے تمدن کے دائرے سے باہر کسی اچھائی کا تصور کرنے سے معذور ہوتے ہیں۔ آخر میں جو چیز خود ان کے مقصد کو ناکام کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ احیائے پسندی اپنی مرغوب چیز کو زندہ نہیں کرسکتی۔ کیونکہ زمانے کے ساتھ تمام پرانا معاشرتی ماحول اتنا تبدیل ہوجاتا ہے کہ اس کی تجدید محال بن جاتی ہے

ڈاکٹر اقبال نے اپنی ایک نظم میں ہمیں حب الوطنی کے جاذب نظر نظریے کے خطرات سے آگاہ کیا ہے جسے وہ "جغرافیائی تنظیم" (Geographical tyranny) کہہ کر پکارتا ہے۔ وہ بڑی بے صبری سے پوچھتا ہے کہ کیا خدا نے ایرانی، تورانی، ترک اور خراسانی کا امتیاز پیدا کیا؟ ہم بڑے احترام سے جواب دے سکتے ہیں ——— "نہیں، ہرگز نہیں!" یہ تفریق خدا نے نہیں پیدا کی! لیکن اس معیار سے دیکھا جائے تو کیا خدا نے انسان کو یہودی اور غیر یہودی کرسچن اور پاپائی، مسلمان اور کافر، اعلیٰ ذاتوں اور اچھوت کی بنیاد پر پیدا کیا ہے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ انسانوں کے درمیان تمام تفرقے، چاہے وہ نسلی ہوں یا مذہبی، تمدنی ہوں یا قومی، نظریاتی ہوں یا سیاسی، جب وہ انسانوں کی راہوں میں اس طرح قلعہ بند ہوجاتے ہیں کہ انہیں انسانوں اور انسانوں کے درمیان خون ریزی اور غارت گری کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ وہ سب خراب اور اخلاقی طور ناقابلِ دفاع ہیں۔ لہٰذا دانش مندانہ راستہ یہی ہے کہ انسانی نفسیات کی ان تمام جبلتوں کو اپنی رنگا رنگی کے ساتھ تسلیم کیا جائے۔ لیکن انہیں کبھی ظلم اور وحشت کا آلۂ کار بننے کی اجازت نہیں دی جائے۔ بقولِ اقبال ؒ

آدمیت احترامِ آدمی باخبر شو از مقامِ آدمی

حرفِ بد بر لب برآوردن خطاست کافر و مومن ہمہ خلقِ خداست

ہم نہ تو اس کثرت اور رنگا رنگی کو نظر انداز کرسکتے ہیں اور نہ اسے کچل سکتے ہیں۔ ہمیں بڑے وقار کے ساتھ اسے تسلیم کرنا ہے، اسے سمجھنا ہے اور اس کے ساتھ زندگی کو مطابقت میں لانا ہے کیونکہ اگر ہم نے اسے نظر انداز کیا یا اسے دبانے کی کوشش کی تو ہم غیر روادار اور فسطائی بن جاتے ہیں اور ہماری مثال ان خدائی فوج داروں کی جیسی ہوجائے گی جنھوں نے، زیادہ عرصہ نہیں گذرا، انسانوں کو خوفِ خدا کا درس دینے کے لئے تختۂ دار اور جلتی چتاؤں کے ہتھیار استعمال کئے تھے۔ لیکن جہاں ہم کثرت کو تسلیم کرتے ہیں وہاں اس سے ہمارے احساسِ وحدت میں خلفشار پیدا نہیں ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اگر ہم ایسا کرتے ہیں تو ہم اپنی برادری، مذہب، رشتے، رنگ،

تمدن، زبان، سیاسی نظریے یا جماعتی گروہ بندی کے تنگ دائرے میں محصور ہو جائیں گے۔ اور جب یک جہتی ایک بار کھو جاتی ہے تو آزادی، عزتِ نفس اور طاقت سے بھی محروم ہو جانا پڑتا ہے۔
اسی لئے "کثرت میں وحدت" زندگی اور سیاسیات کا صالح اصول معلوم ہوتا ہے۔
اس مرحلے پر یہ سوال پوچھنا مفید ہوگا کہ کیا دُنیا کے کسی مُلک نے اس اصول پر کاربند رہتے، ہم آہنگی کے جذبے کو اپنی منزل قرار دیتے اور پُر امن ہم وجُودیت کے نصب العین کو طاقت کے لئے کشمکش پر ترجیح دی ہے؟ یقیناً ہندوستان نے ایسا ہی کیا ہے! اس سلسلے میں ہماری روایات بڑی شاندار ہیں۔ بہت بہت پہلے رِگ وید میں ارشاد ہوا تھا:
"حقیقت ایک ہے لیکن دانا اس کا ذکر اپنے اپنے انداز سے کرتے ہیں۔"
اپنے چٹانی نوشتہ نمبر ۱۲ میں آشوک اعلان کرتا ہے:
"جو شخص اپنے مذہب کا احترام کرتا ہے اور جو اپنے مذہب سے اطاعت کی بنا پر دوسروں کے مذہب کا احترام نہیں کرتا۔ اور جو شخص اپنے مذہب کو دوسرے تمام مذاہب پر فضیلت دیتا ہے وہ یقیناً اپنے مذہب کو سب سے زیادہ نقصان پہنچاتا ہے۔ مذاہب کی ہم آہنگی ہی واقعتاً قابلِ توصیف ہے۔"
بعد میں اکبر نے اس کی تشریح یُوں کی:۔
"مختلف مذہبی فرقے خُدا کی طرف سے نازل شدہ آسمانی تحفے ہیں۔ ہمیں اسی طور ان سے محبّت کرنی چاہیئے۔ یہ ہمارا پختہ عقیدہ ہوگا کہ ہر ایک مذہب کو الوہیت سے فیضان حاصل ہوا ہے۔ ابدی بادشاہ، اپنے تمام بندوں پر کسی امتیاز کے بغیر الطاف و کرم کی بارش کرتا ہے۔"
اور اُس کے بعد جب اسلام اور ہندو مت، ہندوستان میں ایک دوسرے سے بغل گیر ہوئے تو ہمارے بہت سے سنتوں اور صوفیوں نے "کثرت میں وحدت" کی اس حقیقت کا بار بار اعادہ کیا۔ ان خدا دوستوں نے اُس وقت دونوں مذہبوں کے پیرووُں میں رواداری اور ہم آہنگی کی روایات کو پروان چڑھایا جب ہندو اور مُسلم حکمران اور راجے ایک دوسرے سے برسرِ پیکار تھے۔
کشمیر میں تو یہ روایت للّٰہ دید اور شیخ نورُالدین ولی رحمۃ کے وقت سے لے کر شمس فقیر اور صمد میر (جو حال ہی میں ۱۹۵۹ء میں فوت ہوئے) تک برابر چلی آرہی ہے۔ کیا خود ذاتیت کے اتنے عناصر کی موجودگی میں اس بات میں کوئی شک و شبہ رہتا ہے کہ ہمارا مقام وہیں ہو سکتا ہے جہاں "کثرت میں

وحدت" زندگی کا اصول اور حکومت کا نشانِ راہ ہے۔ اسی صورت میں ہماری خود ذاتیت کی نہ صرف حفاظت ہو سکتی ہے بلکہ اس کو مضبوط تر بنایا جا سکتا ہے۔ اس پسِ منظر میں سارے ہندوستان کی ایکتا کو نہ صرف مضبوط بنایا جا سکتا ہے بلکہ اسے زیادہ باثروت بنایا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر عابد حسین نے تو اسی بات کے پیشِ نظر بڑی بصیرت کا ثبوت دیتے ہوئے لکھا ہے کہ "ہندوستان میں ماضی کی روایات اور حال کے واقعات ایک خاص قسم کی قومیت کی ترویج کے لئے فضا سازگار بناتے ہیں۔ جو سیاسی معنوں سے زیادہ ثقافتی معنوں میں وفاقی (FEDERAL) طرز کی ہو۔ جو ایک مشترکہ قومی تمدّن کا آب یاری کرتی ہو۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ مختلف فرقوں کو اپنی مخصوص مذہبی اور تمدّنی روایات اور آزادی کو برقرار رکھنے اور ترویج دینے کی آزادی بھی فراہم کرتی ہو۔ اس آزادی میں اُس وقت تک کوئی مداخلت نہ ہونی چاہیئے جب تک کہ وہ قومی ایکتا اور عام بہبودی کے لئے خطرناک نہ بن جائے!"

(انگریزی سے ترجمہ: م ی ٹ)

کشمیری زبان اور شاعری

مصنفہ: عبدالاحد آزادؔ

آزادؔ مرحوم کی اس معرکۃ الآرا کتاب کے تینوں حصے اب اکادمی سے دستیاب ہو سکتے ہیں۔ کشمیری زبان اور اس کے ادب سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے اس کتاب کا مطالعہ انتہائی اہم ہے۔ کتاب حسین طباعتی اہتمام سے چھپی ہے۔ تفصیلات اکادمی کے پتے سے معلوم کی جا سکتی ہیں!

فراق گورکھپوری

دو غزلیں

کبھی میری طرف بھی آیئے گا
کبھی مجھ کو بھی منہ دکھلایئے گا

ختم ہے ربطِ مختصر، لیکن
آپ ہر وقت یاد آیئے گا

تابہ کے ذکر و فکر کی کاوش
کبھی دیدار بھی دکھلایئے گا

آپ جاتے تو ہیں گلے مل کے
یاد لیکن بہت نہ آیئے گا

عہد و پیماں بجا دمِ رخصت
چار ہی دن میں بھول جایئے گا

میرے دل کو کرے گا کون آباد
سب کی نظروں میں گر سمایئے گا

پھر سراغ آپ کا نہ پائیں گے
حضرتِ دل وہاں نہ جایئے گا

آپ اور غیر سے مری تعریف
یہ کسی اور کو سنایئے گا

خیر وعدہ تو کیجیے لیکن
دمِ وعدہ قسم نہ کھایئے گا

راہ میں دل پڑے سسکتے ہیں
آپ دامن ذرا بچایئے گا

ان دنوں بے خبر سا رہتا ہوں
آپ آکر چلے نہ جایئے گا

گھیر رکھا ہے غم نے گھر میرا
آپ کسی راستے سے آیئے گا

یہی کہہ دیجیے گا "بس ہم ہیں"
آپ میں گر ہمیں نہ پایئے گا

آپ کس کس پہ مہرباں ہوں گے
آپ کتنوں کے ناز اٹھایئے گا

آپ مردم شناس ہیں بخدا
میرے اس حال پر نہ جایئے گا

سچی قسموں کی آپ کو سوگند
ایک جھوٹی قسم بھی کھایئے گا

اُف یہ آزُردگی خُدا کی پناہ — رُوٹھنے میں بھی مُسکرائیے گا

جس سے مِلیئے گا، پھر جُدا ہو کر — آپ جیتا اُسے نہ پائیے گا

عشق بے ہوش چونک اُٹھے گا — ماجرا دوست کا سُنائیے گا

یہ کرم، یہ سُپردگی بر حق — آپ مُشکل سے ہاتھ آئیے گا

کیا کریں گے حجابِ مرگ و حیات — آپ جب درمیاں سے آئیے گا

مرے غم خانے میں جب آئیں آپ — مژدۂ وصل بن کے آئیے گا

وہ جو عفوِ خطا کرے بھی فراقؔ

دمِ وعدہ قسم نہ کھائیے گا

●

اخذ اِک اِک نفس ممات سے ہے
میرا جینا تجلّیات سے ہے

دِل کا آنا ہو یا کہ جانا ہو
مدّعا اِک واردات سے ہے

ہم محبّت سمجھتے ہیں جس کو
نہ سِتم سے نہ التفات سے ہے

تُو نہ خطرہ بنے گا میرے لئے
اتنی اُمید تیری ذات سے ہے

لاکھ حالات سازگار سہی
جو ہے اُمید تری ذات سے ہے

شاعری بس اسی کا ہے اظہار
ربطِ پنہاں جو کائنات سے ہے

اب زمانے میں کیا رہا اے دِل
میرا مطلب ترِی وفات سے ہے

آدمی خُودشناس ہو جائے
یہ بھی اِک عشق کے نکات سے ہے

آدمی ایک دن خدا ہو جائے
یہ بھی اے عشق ممکنات سے ہے

تجھ سے ہم چاہتے ہیں اور ہی کچھ
مہربانی تکلفات سے ہے

آدمیت میں تو، وہ کورا ہے
شیخ اہلِ الٰہیات سے ہے

یہ بھی کوئی حیات ہے یارو
واسطہ دُور کا حیات سے ہے

جس کو کہتے ہیں لوگ کیفِ نشاط
وہ بھی اِک غم کے تجربات سے ہے

نو بہ نو عالمِ نشاط ہے عشق
غم بھی اس کے لوازمات سے ہے

تُجھ میں یوں تو ہزار باتیں ہیں
میرا مطلب بس ایک بات سے ہے

جس کو کہتے ہیں سب بقا و دوام
وہ بھی دو روز کی حیات سے ہے

تُو مرے اضطراب پر مت جا
بے قراری مری ثبات سے ہے

جن کو ہے صرف فکریات کی فکر
اُن کو کیا ربط فکریات سے ہے

مرگِ عاشق جسے بتاتے ہیں
وُہ بھی دُنیا کے واقعات سے ہے

ہستیِ عشق اِک گُناہِ عظیم
ہر خطا میری واجبات سے ہے

حضرتِ عشق سب یہ ہنگامہ
آپ کی ذاتِ باصفات سے ہے

زندگی میری ایک وقفۂ غیب
کوئی مطلب نہ دِل نہ دات سے ہے

میں سراپا قصور ہوں اے دوست
ہر خطا میری واجبات سے ہے

انگبیں شیخ کو مُبارک ہو
بادۂ ناب تلخیات سے ہے

کاش دُنیا سے ہو تجھے وہ لگاؤ
جو لگن تجھ کو دینیات سے ہے

کچھ خبر ہے فراق کا جینا
دورِ حاضر کے سانحات سے ہے

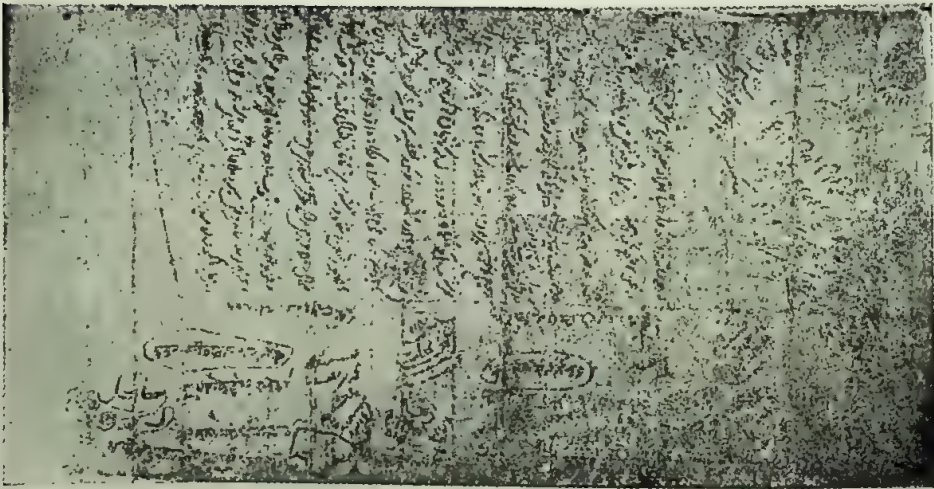
• ہمارا ادب

۱۹۵۹ء میں تخلیق شدہ اُردو کی نمائندہ نگارشات کا انتخاب
جس میں سرزمین کشمیر کے چیدہ چیدہ اُردو مُصنفین کے
فن پارے جمع کئے گئے ہیں۔

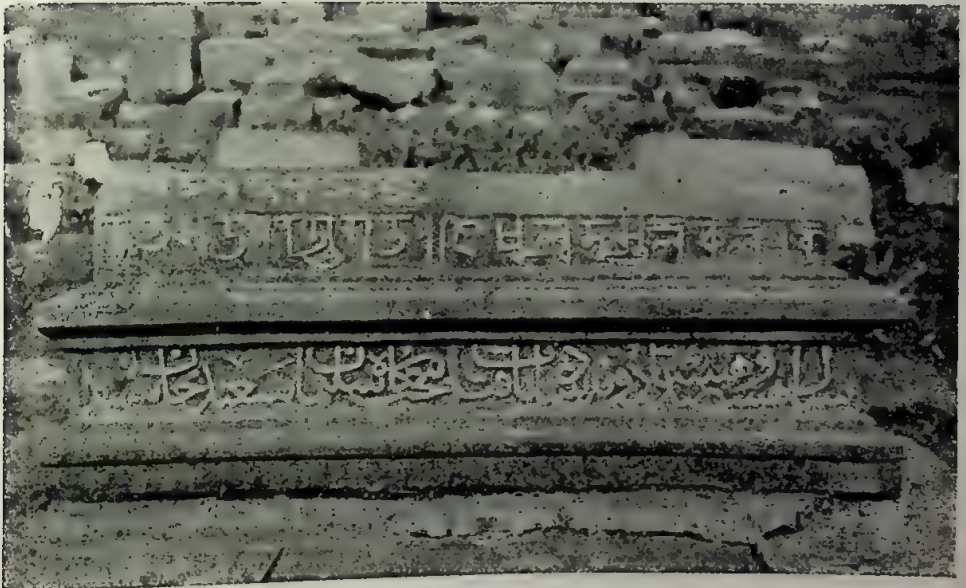
قیمت: چار روپے
ملنے کا پتہ: جموں اینڈ کشمیر اکیڈیمی آف آرٹس، کلچر اینڈ لینگویجز
سری نگر کشمیر

یارہ بل: کشمیر کی روزمرّہ زندگی کا ایک مانوس منظر   فوٹو: جی این شاہ

نیرنگِ زمستاں   فوٹو: جی این شاہ

بلاب راجہ کی بیوی
قبر پر سنسکرت (شاردا خط میں) کتبہ

۱۰۴۳ء کی ایک تحریر
جس پر سنسکرت، فارسی اور عربی میں دستخط ہیں

تہذیبی رواداری

سلطان محمد شاہ کے زمانے (۸۸۹ھ) کی ایک قبر
کتبہ سنسکرت اور عربی میں

اسی قبر کا دوسرا پہلو

گوجری طاقیں کشمیری پھرن   فوٹو: جی۔این۔شاہ

کشمیری زیورات
سے لدی پھندی ایک البیلی

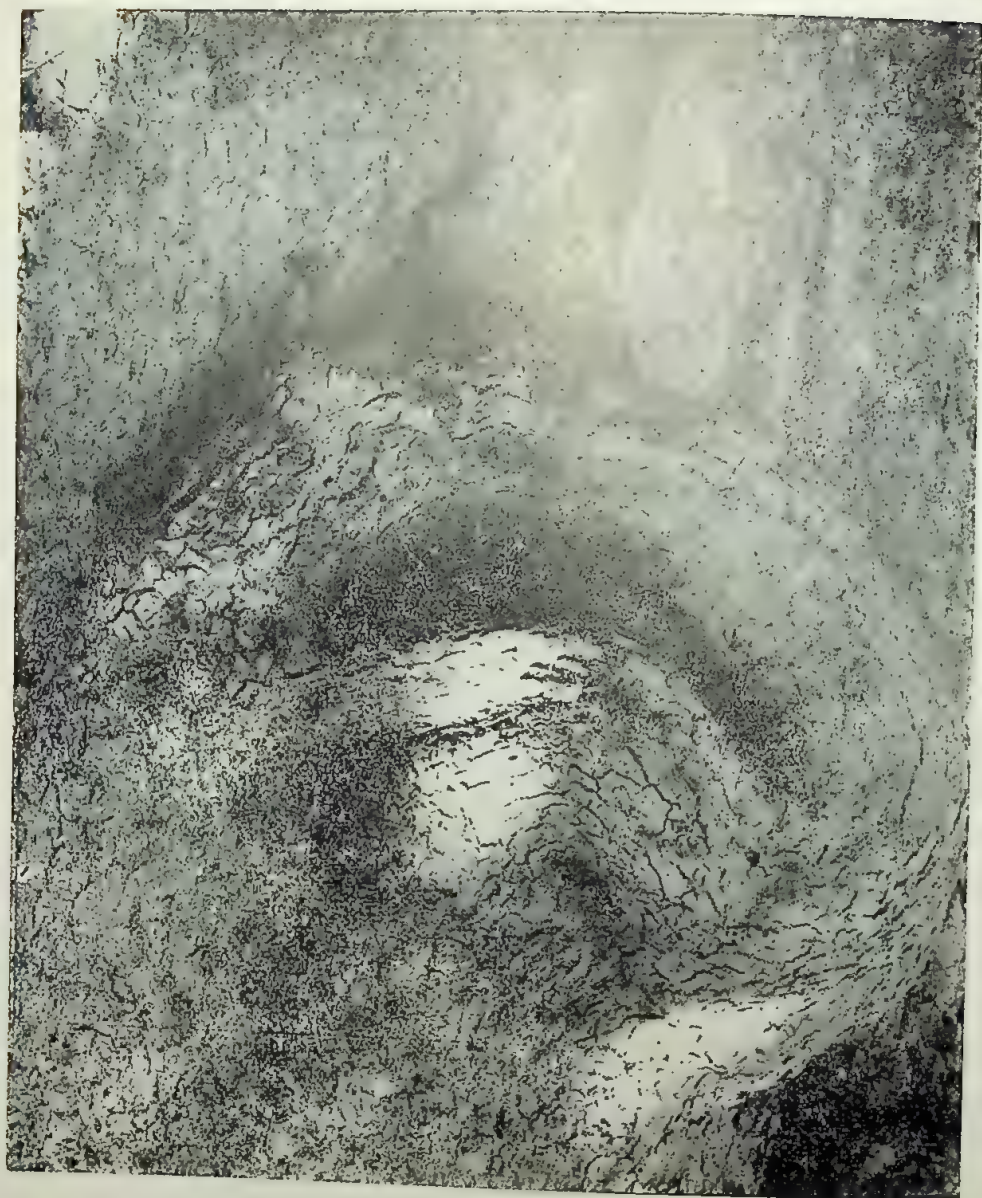
مضمون صفحہ : ۳۶۳

اخروٹ کی لکڑی کا کام ۔ جدید ڈیزائن

پیپرمیشی ـــ جدید ڈیزائن

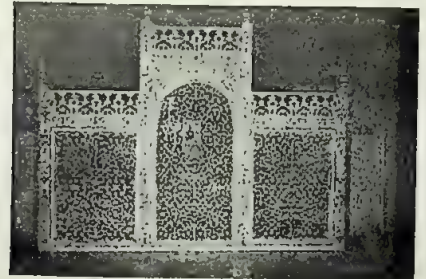
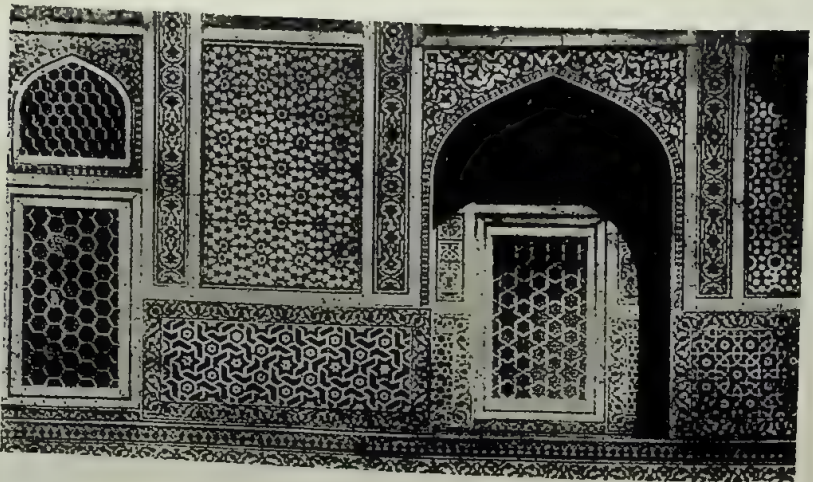
(بشکریہ: سکول آف ڈیزائن)

ہماری دستکاریاں.. مضمون صفحہ ۳۶۳ قالینوں کے چند نمونے

(بشکریہ: معراج الدین صاحب)

چنار: ایک کلوزاپ   فوٹو: جی-این شاہ

"کوہ و دریا و غروبِ آفتاب"
جھیل ڈل
فوٹو: جی این شاہ

مقبرۂ آگرہ۔ اسکرین

ممتاز محل اور شاہجہاں کے مزار

تاج محل : قبروں پر سنگ مرمر کی قنات

مقبرۂ اعتماد الدولہ
آگرہ
اسکرین

ہند ایرانی طرز تعمیر کا اُبھار مضمون صفحہ ۱۹۰

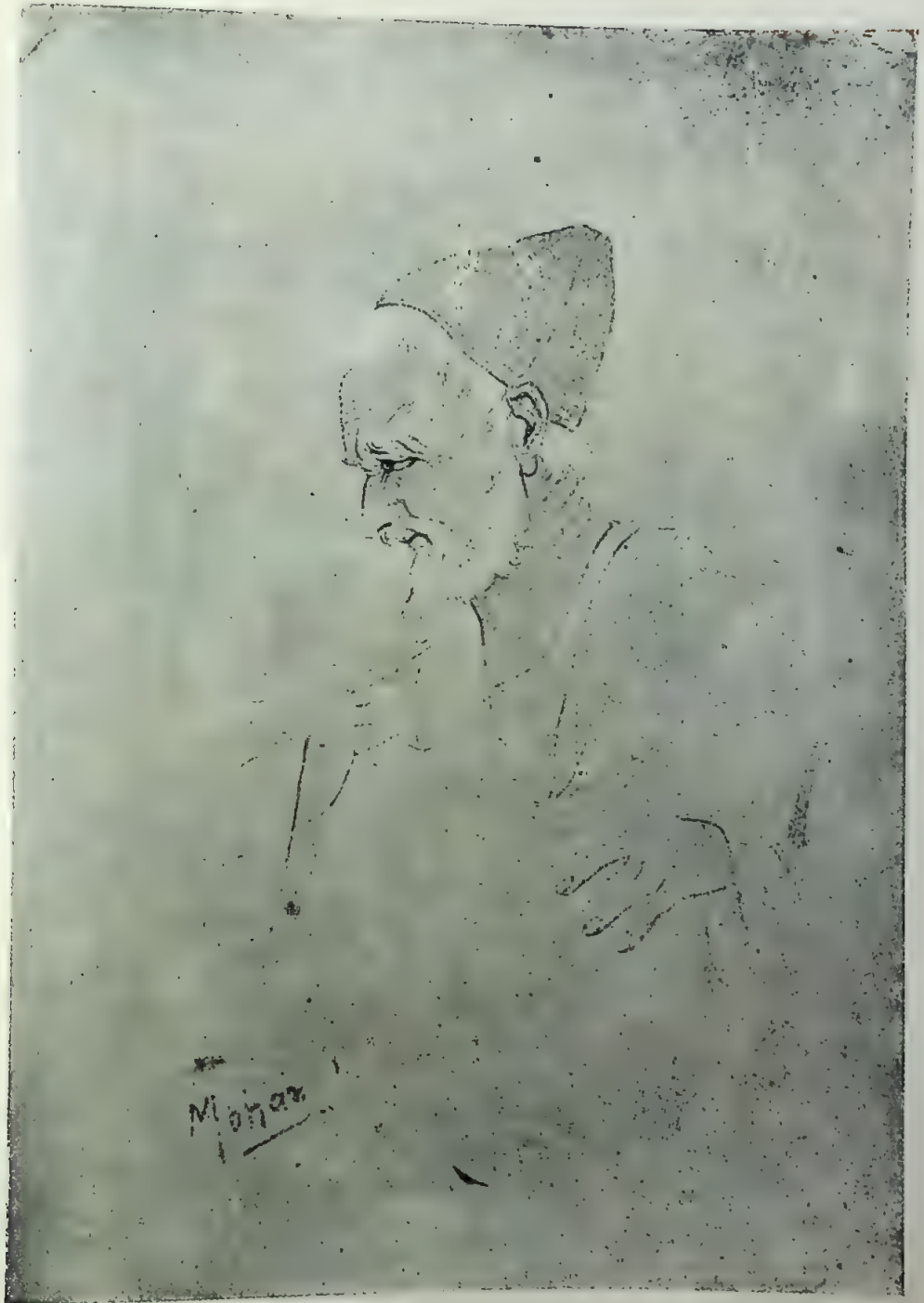
آگرے کا قلعہ : بنائے شہنشاہ اکبر

سمن برج ۔ قلعہ آگرہ

درگاہ حضرت شیخ سلیم چشتی
فتح پور سیکری

مقبرہ شہنشاہ اکبر۔ صدر دروازہ
تعمیر : جہانگیر

معصومیت کا کشمیری روپ

فوٹو: جی این شاہ

سن رسیدہ کشمیری - ایک مطالعہ　　عمل : موہن رینہ

"پمپوش"
ڈل کا شہزادہ

فوٹو:۔ جی۔این۔شاہ

بسوہلی کا مشہور محل جس کے متعلق ایک انگریز سیاح نے ۱۸۲۰ء میں لکھا تھا کہ سارے مشرق میں ایسی عمدہ عمارت نہیں دیکھی

کرشن رادھا کو خوش آمدید کہہ رہے ہیں فن کار :- بھانودت (تصویر :- سورج صراف)

میکش اکبرآبادی

ہند ایرانی طرزِ تعمیر کا اُبھار اور خصوصیات

ضرورت اور مقصد کو ایجاد اور تخلیق کی اصل کہا گیا ہے لیکن ذوقِ جمال جسے عشق کہنا زیادہ صحیح ہوگا جب مقصدیت میں شامل ہو جاتا ہے تو تخلیق فن بن جاتی ہے۔ فنونِ لطیفہ کی حقیقت یہی عشق ہے۔ شاعری ہو یا مصوّری، موسیقی ہو یا عمارت سازی، ان سب کی ابتدا کسی نہ کسی مقصد اور ضرورت ہی سے ہوئی ہوگی۔ لیکن انسان کا ذوقِ جمال اگر ان میں گل تراشی اور ان کی آبیاری نہ کرتا تو یہ کام کبھی فن کا درجہ حاصل نہ کر سکتے۔ کہتے ہیں کہ انسان کی رُوح کا فطری تقاضا ہے کہ اسے یاد رکھا جائے اور یاد کیا جائے۔ بڑے بڑے کارنامے اور یادگاریں کسی بھی نوع کی ہوں، اسی خواہش کی مرہونِ منّت ہیں۔ جو لوگ بڑی بڑی عمارتیں اپنی یادگار کے لئے نہیں بنا سکتے وہ ان بڑی عمارتوں پر اپنا نام کندہ کر آتے ہیں یا کم سے کم پنسل یا کوئلے ہی سے لکھ آتے ہیں تاکہ ان کے بعد دوسرے آنے والے اسے دیکھیں اور کسی طریقے اور کسی عنوان سے ہی سے سہی انہیں یاد کر لیں۔ اس جذبے کو محبتِ ذات اور عشق کے سوا کیا کہہ سکتے ہیں جس کی اصل فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ ہے (مجھے پہچانے جانے کی محبت پیدا ہوئی تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا)

(حدیث قدسی)

موسم اور دوسری ضرر رساں اشیا سے بچنے کے لئے انسان نے درختوں اور غاروں کی پناہ ڈھونڈی ہوگی اور پھر ان کو ناکافی سمجھ کر رہنے سہنے کے دوسرے ذرائع اور سامان کی طرف توجہ کی ہوگی اور اس طرح مکانوں کی تعمیر کی ابتدا ہوئی ہوگی۔ لیکن ان مکانوں کی تزئین و آرائش اور اس تزئین و آرائش میں ایک آہنگ اور ایک لَے یہ سب ذوقِ جمال ہی کی دین ہے۔ ذوقِ جمال

بھی علم و تہذیب اور ثقافت کے ساتھ بڑھتا ہے۔ کسی قوم کے فنونِ لطیفہ سے ہم اس کی تہذیب و تمدن اور اس کے مذاق کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ جیسا کر پنڈت جواہر لال نہرو نے اپنے ایک استقبالیہ خطبے میں کہا ہے :۔

رسکن نے کہا ہے "۔ مجھے کسی قوم کی زبان سے روشناس کرائیں اور اگر میں اس قوم کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتا تو بھی بتا دوں گا کہ یہ لوگ کیسے ہیں۔ آیا وہ بہادر ہیں یا بزدل یا دشوار پسند تخلیقی ذہن کے مالک ہیں یا نہیں۔" .... بلا شبہ زبان کسی قوم کے ذہنی اظہار کا بڑا معقول ذریعہ ہے اور اسی طرح فنِ تعمیر اور دیگر فنونِ لطیفہ قومی تہذیب کے آئینہ دار ہیں۔ یہ ہم سے الگ کوئی چیز نہیں بلکہ یہ ہماری اندرونی کیفیات کے مظہر ہیں۔ یا تو ہمارے اندر کچھ ہے یا ہم بالکل تہی دست ہوں گے۔ دوسری صورت میں بھی ہم دوسروں کے کئے ہوئے کام کی نقل کرتے ہیں۔ فنِ تعمیر بہت سی باتوں کے تابع رہتا ہے۔ علاوہ ازیں دوسرے تخلیقی فنون کی طرح اس پر بہت سے اثرات پڑتے ہیں۔ اگر کسی قوم میں قوتِ حیات موجود ہوتی ہے تو مصوری، فنِ تعمیر، شاعری، ادب غرضیکہ ہر شعبے میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اور اگر لوگ قوتِ حیات سے عاری ہوں تو وہ بس انسانوں جیسے ہوتے ہیں، ان میں انسانوں جیسی قوت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں ان کا فن و ادب بھی محض نقالی ہو کر رہ جاتا ہے"[1]

قدیم ہندوستان کا مطلب ویدک عہد سے لیا جاتا ہے۔ ویدک عہد کے متعلق تمام معلومات کا ماخذ خود ویدک ادب ہی ہے۔ ویدوں کے معنی اور مفہوم کا متعین کرنا بھی ایک منزلِ دشوار رہی ہے لیکن جو کچھ بھی اندازہ کیا گیا ہے اُس سے ہندوستانی قوم کے ترقی پذیر ذہن کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے اور اسی نظریے کے تحت ہم اس دور کی تعمیر کا اندازہ کر سکتے ہیں۔

کہا گیا ہے کہ ویدوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس عہد میں ستون، دروازے اور کوٹھے بنائے جانے لگے تھے۔ لیکن عموماً مکان پھوس اور لکڑی کے بنائے جاتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ اس عہد کی کسی تعمیر کا کوئی نشان کہیں دست یاب نہیں ہو سکا۔ پھر بھی یہ سب قیاسات ہی ہیں۔ بہرحال کچھ بہت پرانے آثار وادیٔ سندھ میں دریافت ہوئے ہیں۔ یہ آثار پنجاب میں راوی کے کنارے ہڑپا اور دریائے سندھ کے کنارے موہن جودارو میں کھدائی کے دوران پائے گئے ہیں۔ ان تعمیروں میں پکی ہوئی اینٹ کا استعمال ہوا ہے اور قیاس یہ ہے کہ چھتیں لکڑی سے پاٹی جاتی تھیں۔ پانی کی نکاسی کا معقول اور سوچا سمجھا ہوا انتظام تھا۔ پانی جمع کرنے کے بڑے بڑے حوض بنائے جاتے تھے۔ ایک بڑے حوض کی پیمائش انیس

[1] آج کل۔ فنِ تعمیر نمبر

فٹ چوڑی اور اڑتیس ۳۸ فٹ لمبی بیان کی گئی ہے۔ حوضوں کے علاوہ کنویں بنانے کا بھی رواج تھا۔ البتہ ہڑپا اور موہن جو دارو میں کوئی مندر یا عبادت خانہ دست یاب نہیں ہوا ہے۔ ماہرینِ آثار قدیمہ کے خیال میں یہ تہذیب تقریباً ساڑھے چار ہزار سال پرانی ہے۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب کے بعد بدھ تہذیب سب سے قدیم ہے۔ یہ قطعی طور سے فیصلہ نہیں کیا جاسکا ہے کہ بدھ مت قدیم ہے یا جین مت۔ خیال یہ ہے کہ دونوں میں زیادہ بُعدِ زمانی نہیں ہے لیکن یہ مسلّم ہے کہ جنوبی ہند میں جو مندر پہاڑوں کو تراش کر بنائے گئے ہیں اُن میں بدھ مت کے مندر سب سے قدیم ہیں۔

ہندوستان میں فن کارانہ تعمیری تخلیق کے نمونے ان پہاڑوں میں تراشے ہوئے مندروں اور عبادت گاہوں ہی میں ملتے ہیں جن کی ابتدا تقریباً ڈھائی سو سال قبل مسیح میں ہوئی ہے، جنہیں غار یا گپھا کہا جاتا ہے۔ یہ غار جنوبی ہند، بنگال، بہار اور مالوہ میں پائے جاتے ہیں۔ ان کی اکثریت بدھ تہذیب کی یادگار ہے۔ ان میں سے نو سو مندر بدھ مت کے اور تین سو مندر جین مت کے ہیں۔

مہاراجہ اشوک (تیسری صدی قبل مسیح) کے زمانے میں سنگی تعمیرات شروع ہوئیں۔ مہاراجہ اشوک کے زمانے ہی میں بدھ مت ہندوستان کے باہر پہنچا اور دوسری اقوام خصوصاً افغانوں اور ایرانیوں سے ہندوستان کے تعلقات پیدا ہوئے۔ کہتے ہیں کہ پہاڑوں کو تراش کر عبادت گاہیں اور مقبرے بنانے کا رواج مصر میں ہزاروں سال پہلے سے موجود تھا۔ پھر مصریوں سے ایشیائے کوچک اور وہاں سے ایرانیوں نے یہ فن حاصل کیا۔ ایرانِ قدیم کے فرماں رواؤں کے پہاڑوں میں تراشے ہوئے مقبرے، نقشِ رستم پرسی پولس اور طاقِ بے ستون اب بھی موجود ہیں۔ ایرانیوں سے یہ فن بدھ مت کو پہنچا اور انھوں نے سب سے پہلے بہار کے پہاڑوں میں عبادت گاہیں تعمیر کیں۔ یہ مہاراجہ اشوک کا زمانہ تھا۔ لیکن اس سلسلے میں یہ بات نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہے کہ ہند کے جنوبی اور مغربی علاقوں میں دراوڑی نسل کے لوگ سنگ تراشی میں اس سے پہلے سے ماہر تھے۔ اس طرح یہ فن کمال کی انتہا کو پہنچ گیا۔ یہاں تک کہ مصر اور ایران کے کارنامے ان کے آگے ماند پڑ گئے۔ چنانچہ ایلورا، اجنتا کے غار بنگلے مشہور ترین غار ہیں جہاں یہ فن معراجِ کمال کو پہنچ گیا ہے۔ سوئے اتفاق سے مسلمانوں کے ہندوستان میں آنے سے بہت پہلے بدھ مت کا زوال ہو چکا تھا اور اسی کے ساتھ ان کی تعمیری صلاحیتیں بھی رُو بہ زوال ہو گئی تھیں۔

پانچویں صدی عیسوی کے آخر میں جب برہمنی مذہب کا دوسرا جنم ہوا تو بدھ مندروں کی مانند

برہمنوں کے مندر بھی پہاڑوں میں تراشے جانے لگے۔ چنانچہ چالوکیہ خاندان کے راجاؤں کے تراشے ہوئے بدامی کے مندر اسی عہد کی یادگار ہیں۔ گو یہ مندر بدھ مت کے دھاروں سے مشابہ ہیں لیکن فن کاری کے اعتبار سے ایلورا اور اجنتا کے دھاروں کے مقابلے میں ان کی کوئی خاص حیثیت نہیں ہے۔

نویں صدی میں راشٹر کوٹ کے خاندان کے راجاؤں کے زمانے میں جین مت نے ترقی کی اور ایلورا میں جین مندر تراشے گئے لیکن اہلِ فن ان کو بدھ مندروں کی صف میں شمار نہیں کرتے۔ ہندوستان تعمیری صلاحیتوں اور اپنی حسن کارانہ تخلیقات کے اعتبار سے ساری دُنیا میں ممتاز ہے اور یہاں بہت ساری عمارتیں ہیں لیکن اوّلیت ان غاروں اور مندروں ہی کو حاصل ہے اور سب سے پہلے دُنیا کو ان ہی مندروں نے ہندوستان کی حسن کاری، ذوقِ پرستش اور مفکرانہ عظمت سے رُوشناس کرایا ہے۔

ہندوستانی تعمیری تخلیقوں اور صلاحیتوں کا یہ مجمل سا نقشہ مسلمانوں کے ہندوستان میں آنے اور قدم جمانے سے پہلے کا ہے۔ یُوں تو عرب اور مسلمان ہندوستان میں بہت زمانے سے آمد و رفت رکھتے تھے لیکن ان کی تعمیرات کا سلسلہ اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب وہ یہاں بہ حیثیت فاتح کے آئے اور یہ سمجھ کر آئے کہ اب یہیں رہنا بسنا اور یہیں مرنا ہے۔

ہندوستان میں جو فاتحین آئے اُن میں عرب، افغان اور مغل تھے۔ یہاں آنے سے پہلے یہ قومیں اسلام میں داخل ہو چکی تھیں اور افغان اور مغل اقوام عربی تمدّن و معاشرت سے پوری طرح متاثر ہو چکی تھیں۔ عربی تہذیب افغانستان سے پہلے ایران میں آئی اور ایرانیوں نے زندگی کے ہر شعبے میں اسے قبول کر لیا۔ نہ صرف قبول کر لیا بلکہ اپنی تہذیب و تمدّن سے عربی تہذیب و تمدّن کو بھی متاثر کیا۔ اس طرح جب مسلمان ہندوستان میں آئے تو پہلے ہی سے ایک بہت سجا ہوا اور ستھرا کلچر لے کر آئے۔ پھر ہندوستان کی حسین تہذیب اور تصوّراتی مزاج کو انہوں نے اپنی سُلجھی ہوئی تہذیب اور علمی مزاج سے ہم آہنگ کر کے حسین سے حسین تر بنا دیا۔

اسلام لانے سے پہلے بھی عربوں کا ذوقِ تعمیر ترقی یافتہ تھا۔ اِرم کی خوبیوں کو اگر مبالغہ سمجھ لیا جائے تب بھی اس سے ان کے مذاق کا اندازہ تو ہو ہی سکتا ہے۔ اِرم قدیم قومِ عاد کا دار الخلافہ کہا جاتا ہے اور اس میں شان دار عمارتوں کے دعوے کئے جاتے ہیں۔ قومِ عاد جنوبی عرب کے ایک بڑے حصے میں آباد تھی اور حضرت نوح علیہ السلام سے چوتھی پُشت میں تھی۔ یعنی اوس ابنِ اِرم ابنِ سام ابنِ نوح۔ یہ لوگ ہاڑ کے لمبے چوڑے اور تعمیرات کی کثرت کے اعتبار سے ممتاز سمجھے جاتے تھے اور نہروں سے

آب پاشی کرتے تھے۔[1]

اسی طرح ثمود، جو قومِ عاد کے جانشین اور ایک ہی نسل سے تھے، عاد کے چچازاد بھائی تھے۔ ثمود عابر کا لڑکا تھا جو ارم کا بھائی تھا۔ ان کا علاقہ عرب کا شمالی مغربی گوشہ تھا یعنی مدینے اور شام کا درمیانی حصہ۔ ان کی سرزمین میں چٹانی علاقہ اور زرخیز وادیاں بھی تھیں اور یہ انی علاقہ قُریٰ بھی تھا جو مدینے کے شمال سے شروع ہوتا تھا، اب حجاز ریلوے اسے کاٹتی ہوئی گزرتی ہے۔ سنہ ۹ ہجری میں جب پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم رومی فوجوں کے خلاف غزوۂ تبوک میں اپنے ساتھیوں کے ہمراہ تشریف لے جارہے تھے تو آپ کو ثمود کی عمارتوں کے کھنڈر ملے تھے۔ حال ہی میں چٹانوں کا شہر "پترا" کھدائی میں دریافت ہوا ہے۔ یہ "معان" کے قریب ہے۔ اس کی تاریخ ثمود کے زمانے تک پہنچتی ہے۔ حالاں کہ اس کا طرزِ تعمیر اور بہت سی دوسری علامتیں اس کو مصری، یونانی اور رومن تہذیب سے متعلق ثابت کرتی ہیں۔ اسے یورپین مصنفین نواطین تہذیب سے متعلق بتلاتے ہیں۔ نواطین قدیم عرب کا ایک قبیلہ تھا۔ ثمود کی تہذیب مصری اور شامی تہذیب سے اور اس کے بعد یونانی اور رومن تہذیب سے متاثر ہوئی۔ یہ لوگ بہت عمدہ قسم کے مندر، مقبرے اور عمارتیں چٹانوں کو کاٹ کر بنایا کرتے تھے۔ لات ان ہی کی دیوی تھی۔[2]

اس وقت اسلامی عہد کی جس قدر عمارتیں موجود ہیں وہ سب پیغمبرِ اسلام ؐ کے بعد کی تعمیر ہیں۔ ان میں سب سے قدیم تعمیر خلیفہ ثانی عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی مسجدِ بیت المقدس ہے۔ بیت المقدس کی تعمیرِ قدیم کو سنہ ۷۰ھ میں ایک بُت پرست قیصرِ روم نے ڈھا دیا تھا۔ پھر تین سو سال بعد قسطنطین نے (قیصرِ روم جو عیسائی ہو گیا تھا) مسجدِ اقصیٰ کی تعمیر کی اور پھر حضرت عمر فاروق نے کعبہ کی سمت مسجد تعمیر کرائی۔[3] اس کو مختلف اوقات اور مختلف قرنوں میں خلفائے اور سلاطینِ اسلام نے از سرِ نو تعمیر کیا اور ترمیم کی۔ خلفائے بنی اُمیہ میں ولید بن عبدالملک اموی کو فنِ تعمیر سے خاص دلچسپی تھی۔ اس کی ایجاد پسند طبیعت نے وہ وہ جدّتیں کیں کہ بالآخر فنِ تعمیر میں ایک خاص اسلامی طرز قائم ہو گیا۔ دمشق کی مسجد جامع الکبیر کے

---

[1] عبداللہ یوسف علی بحوالہ Hadhramaut, Some of its mysteries unveiled by D. Van Meulen and H. Von Wissman, Leyden 1932.

[2] علامہ عبداللہ یوسف علی ترجمۃ القرآن

[3] مفتاح التواریخ مرجان ولیم بیل

علاوہ مسجد اقصیٰ اور مسجد نبوی اور بہت سی عمارتیں تعمیر کرائیں جو مسجدوں کے علاوہ سب بنی عباس کے زمانے میں منہدم کرا دی گئیں۔[1]

اس موضوع پر مسٹر پرسی براؤن نے اپنی مشہور کتاب Indian Architecture میں تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے آنے سے ایک عہد کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کسی دوسرے ملک میں اسلامی تہذیب کا اثر اتنا نمایاں اور عہد آفریں نہیں ہوا جتنا ہندوستان میں۔ دُنیا کی فتح میں مسلمان، جن تہذیبوں سے دوچار ہوئے ان میں سے کسی تہذیب میں بھی ان کی اپنی تہذیب سے اتنا تضاد نہیں تھا جتنا کہ ہندوستان میں تھا۔ اس واقعہ سے قطع نظر کہ اسلامی تحریک بہت ہی جدید تھی اور اس نے ایک قدیم اور گہرائی سے سرایت کی ہوئی مذہبی اور سماجی تعمیر پر اپنے کو مسلط کر دیا۔ اس سے ایک اور مفروضہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ بُنیادی عقائد میں بھی تصادم ہوا۔ یہ تصادم ایک حقیقت پسندانہ اور ایک تصوراتی تہذیب میں تھا۔ اس نسلی اور مذہبی اختلاف کو واضح کرنے کے لئے دونوں فرقوں کے شعور کے بُنیادی نظریوں کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے جن کا اظہار دونوں فرقوں کی عبادت گاہوں کی تعمیر میں ہوا ہے۔ یہ تعمیرات دونوں مذہبوں کے اختلافات کو واضح کرتی ہیں اور دونوں کے ماننے والوں کے نظریات اور نقطہ ہائے نظر کو بھی۔ مسجد کی سادگی کے مقابلے میں مندر ایک پُر اسرار جگہ معلوم ہوتی ہے۔ مسجدوں کے صحن کھُلے ہوئے ہوادار اور روشن ہوتے ہیں اور ان کے دروازے صلائے عام دینے والے ہیں۔ مندر کی رمزیت گپھاؤں کی طرف لے جاتی ہے جہاں مخصوص تصوّرات کی حفاظت کی جاتی ہے۔ طرزِ تعمیر کے اعتبار سے بھی مسجد واضح اور سمجھ میں آنے والی عمارت ہے اور مندر ایک مبہم اور محصور جگہ۔ مسجد میں تصاویر اور مورتیں نہیں پائی جاتی ہیں لیکن مندر ان سے آراستہ و پیراستہ ہیں اور ان کے اندرونی حصے دیوتاؤں کے استھان تصوّر کئے جاتے ہیں۔ مسجدوں میں تحریریں اپنے حسین انداز میں عروج کو پہنچی ہوئی ہیں اور مندروں میں تحریریں بہت شاذ و نادر پائی جاتی ہیں۔ وہاں تصویروں اور مورتوں سے اپنا مطلب واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان تصویروں سے ہندوؤں نے اپنے مندروں میں رنگینی اور حسن پیدا کرنا چاہا ہے۔ یہ تصویریں سب اپنی فطری حالت میں ہیں لیکن مسلمانوں کی مسجدوں کی دیواروں میں مختلف رنگ کے پتھروں، چمک دار ٹائل اور

---

[1] مرقع اکبر آباد۔ سعید احمد مارہروی

رنگین پلاستر سے کام لیا گیا ہے۔ اس قسم کے رُوحانی اور جمالیاتی متضاد تصوّرات کے ساتھ دونوں فرقوں کے ایک دوسرے سے تاثرات کی وضاحت اور ان میں مطابقت پیدا کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے اور ابتدائی مخالفت دُور ہو جانے کے بعد بھی دونوں فرقے بمُشکل ہی ایک ذہنی سطح پر آئے ایک طرف ہندو کا مترنّم دماغ تھا اور دوسری طرف مسلمان کا عملی اور تعینات کا احساس رکھنے والا ذہن تھا۔ لیکن ان تضادات کے باوجود زمانے کے ساتھ ساتھ ایک مشترک طرز نے جنم لیا اور دونوں فرقے آہستہ آہستہ ایک مشترک سطح پر آتے گئے۔ خاص طور سے فنِ تعمیر میں کچھ مشترک تصورات پیدا ہوئے کیونکہ تعمیرات اظہار و ابلاغ کا ذریعہ ہونے کے علاوہ حصولِ دوام کی خواہش کے ساتھ ساتھ ایک عام اپیل بھی اندر رکھتی ہیں اور اس سے عام دلچسپی کے آثار بھی ظہور میں آتے ہیں۔ نیز تعمیرات سے انسانی ذہن کے داخلی پہلو خارج میں آنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح مذہبی اور دوسری رُکاوٹیں ختم ہو جاتی ہیں اور تمام تفرقے فن کاری کی کوشش میں مِٹ جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ انسانیت ایک ہو جاتی ہے۔ اس مخصوص حال میں مزید بات یہ بھی تھی کہ دونوں فرقے حالات کے تحت کچھ اس طرح ایک دوسرے کے قریب آئے کہ دونوں نے عام علوم میں ایک قابل قدر اضافہ کیا۔ ایک نے مواد اور مسالے کی صورت میں اور دوسرے نے تعمیر کی شکل میں۔ ہندوستانی معمار صدیوں سے پتھروں کے بڑے بڑے مندر بنانے میں مصروف تھا۔ اس کی مصورانہ اہلیت میں فاتحین نے قابل قدر اضافہ کیا۔ ان محنتی کاریگروں نے اس طویل مدت میں نہ تو کوئی ترقی یافتہ اصول معین کیا تھا اور نہ کوئی تعمیر کا سائنٹفک نظریہ اپنایا تھا بلکہ ان کا طرزِ تعمیر علیحدگی پسندی کی وجہ سے ایک ہی حالت پر قائم تھا۔ دوسری طرف فاتح نہ صرف یہ کہ اپنے ساتھ ایک نیا خون لائے تھے بلکہ دوسرے ملکوں سے نئے نئے خیالات، نئے اصول اور نئے رسم و رواج بھی لائے تھے۔ اس کے علاوہ دونوں فرقے اپنی تعمیرات میں مختلف قسم کے طرزوں کے عادی تھے۔ ہندو روایتی اور قدیم اصول کے پابند تھے اور مسلمان ایک مجتہدانہ روایت کے حامی تھے۔ پھر تعمیری طریقۂ کار میں بھی دونوں نے علیحدہ علیحدہ اصول کو اپنایا تھا۔ ایک کی بُنیاد طربی (Trabeate) اور دوسرے کی محرابی (Arcuate) قسم کی تھی۔

ہندوؤں کا طرزِ تعمیر طربی تھا جس میں تمام جگہ شہتیروں سے گھیری جاتی تھی جو اُفقی طور پر لگائے جاتے تھے۔ اس کے برخلاف مُسلمان معمار پاٹنے کے لئے محرابوں کا استعمال کرتے تھے۔

اسی لئے ان کا طریقہ محرابی کہلاتا ہے۔ مسلمانوں میں محراب کا طرز قدیم مسلمانوں کا رومن تہذیب سے متاثر ہونا ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے طرزِ تعمیر کا انہوں نے بہت جلد اندازہ کر لیا۔ لیکن ہندوستان میں تعمیرات میں شہتیر کی جگہ محراب کا استعمال، جو اسلامی اثرات کے تحت وجود میں آیا وہ صرف ایک نئے مسالے کی دریافت کی وجہ سے ممکن ہو سکا۔ جو اب تک یہاں کے معماروں کی نظر سے پوشیدہ تھا۔ یہ مضبوطی سے جما دینے والا مسالہ چونا تھا جو گارے کی شکل میں سب سے پہلے ہندوستانی تعمیرات میں آزادانہ استعمال ہوا۔ اس طرح ایک آسان اور قدیم طریقہ جس میں اس طرح پتھر کے اُوپر پتھر رکھے جاتے تھے کہ اس پر صرف عمودی دباؤ پڑتا تھا، جیسا کہ تمام ہندو عمارتوں میں ظاہر ہے، متروک ہوا۔ مسلمان اس کی بجائے چند سائنسی اور میکانکی اصول سے کام لیتے تھے جو ان کو اپنے تجربے اور دوسری تہذیبوں سے حاصل ہوئے تھے۔ ان اصول سے ترچھے داب لگانے اور اس کے وزن کو سہارنے کا کام لیا جاتا تھا۔ اس طرح عمارت کی مضبوطی بھی بڑھ جاتی تھی اور مسالہ بھی کم لگتا تھا۔ نیز معماروں کے فن کو زیادہ وُسعت مِل جاتی تھی اور مجموعی طور پر تعمیر کی ہیئت پر بھی اثر پڑتا تھا۔ اب تک عمارتیں چپٹی اور نیچی چھتوں کی بنائی جاتی تھیں۔ جس میں چکردار طرز زیادہ اپنایا جاتا تھا۔ مسلمانوں کے ساتھ جو ایک نئی شکل آئی وہ گنبد کی شکل تھی۔ جس سے مخروطی شکلوں کی بجائے بیضاوی شکلیں اُبھرنے لگیں۔ تھوڑے ہی عرصے میں یہ خصوصیت اکثر شہروں اور قصبوں، یہاں تک کہ دیہات میں بھی نظر آنے لگی۔ اس طرزِ تعمیر کو مدت تک Saracenic طرز کہا جاتا رہا ہے۔ یہ نام اب نہیں لیا جاتا۔ کیونکہ ایسی عمارتیں کسی قوم کی مثلاً سارسین لوگوں کی تخلیق نہیں تھیں بلکہ یہ اس وقت ظہور پذیر ہوئیں جب کہ اسلام ہندوستان میں آیا۔ اسی لئے ان کو ہند اسلامی[1] کہا جاتا ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ یہ اسلامی تعمیرات ہندوستان میں بہت زیادہ تعداد میں وجود میں آئیں۔ کسی دوسرے ملک میں جو مسلمانوں کے تحت آیا ہو، ایسا نہیں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو یہ ارتقا زمانۂ مابعد میں ظہور میں آیا اور دوسری وجہ فن کاروں کی غیر معمولی ذہانت ہے۔ یہ طرز ہندوستان میں آنے سے پہلے دوسرے ملکوں میں اپنے تجرباتی دَور سے گزر چکا تھا اور اکثر تعمیراتی مُشکلوں پر قابو پا لیا گیا تھا اور اب تعمیرات کے مختلف حصوں میں مزاج اور ضروریات کے لحاظ سے ترمیم و تنسیخ کر کے اس کی ایک آخری شکل مقرر کر لی گئی تھی۔ دہلی میں کسی بھی مسجد کی تعمیر سے پہلے قاہرہ، بغداد، قرطبہ اور دمشق میں صدیوں سے بہت سی مسجدیں قائم تھیں اور اس طرح ہندوستان

[1] یہاں اسلامی سے مقصد عرب اور ایرانی طرزِ تعمیر سے ہے۔ کیونکہ طرزِ تعمیر کا تعلق مذہب سے زیادہ طرزِ معاشرت، آب و ہوا اور دوسری ملکی اور قومی روایات خصوصیات سے ہے۔

میں ایسی تعمیرات کے لئے بہت زیادہ مواقع حاصل تھے جن کا طرز اب پختہ ہو چکا تھا۔ لیکن ہند اسلامی تعمیرات کی اصل خوبی یہاں کے معماروں کی ذہانت اور فن کاری تھی۔ خصوصاً سنگ تراشی جس میں ان کا کوئی جواب نہیں تھا۔ یہ مہارت انہیں صدیوں سے مندر بنانے کے تجربے سے حاصل ہوئی تھی۔ ملک کے مختلف حصوں میں پتھر کا کام قومی صنعت کے طور پر کیا جاتا تھا۔ کاریگر اپنے مواد کو جیسی طرح چاہتے حسین اور خوبصورت انداز میں تراش لیتے بلکہ اس کے پس منظر میں اپنی ذہانت و فطانت کا اظہار بھی کرتے۔ ان کی تعمیرات میں بُت تراشی کا انداز زیادہ ہے۔ مگر اسلامی عہد کی ہندوستانی تعمیرات میں یہ بات دیکھی جا سکتی ہے کہ یہ تخلیقی فن کس طرح سائنٹفک اور فن کا مزاج تعمیری تخلیقات میں استعمال ہوا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اگر ہندوستانی معماروں کی مہارت اس طرح کام میں نہ لائی جاتی تو ہندوستان کے سینے پر یکے بعد دیگرے یہ عظیم شاہکار منصۂ شہود پر نہ آتے! ہندوستان کی اسلامی تعمیرات میں مختلف قسم کی عمارتیں پائی جاتی ہیں جن کو دو بنیادی قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک مذہبی دوسری غیر مذہبی۔ مذہبی جیسے مسجدیں اور مقبرے۔ غیر مذہبی عمارتیں متنوع ہیں جیسے مکانات، جلسہ گاہیں، شہر پناہ کے دروازے، شہر پناہیں، باغ اور کنوئیں وغیرہ۔ یہ شاہی محلوں، قلعوں اور پورے شہروں کے علاوہ ہیں۔ اسی طرح جو تعمیرات وجود میں آئیں ان کو تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ سلاطین دہلی کی عمارتیں، صوبائی عمارتیں، مغل عمارتیں۔ ہندوستان میں دہلی کے مسلمان حملہ آوروں کا دارالسلطنت بننے کے بعد اسلامی تعمیراتی طرز تعمیر کا آغاز ہوا۔ اس سے پہلے مسلمانوں کے داخلے کی دو مثالیں ملتی ہیں جس میں اسلامی ضروریات کے تحت عمارتیں بنائی گئیں لیکن اب ان کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ سب سے پہلا داخلہ آٹھویں صدی عیسوی میں ہوا تھا۔ سندھ کا زیریں حصہ خلیفۂ بغداد کی حکمرانی میں شامل ہو گیا تھا اور عرب حملہ آور اس پر قابض ہو گئے تھے۔ دوسری صنعتوں کے ساتھ ان حملہ آوروں نے پہلی بار یہاں چمکدار ٹائلوں کی سجاوٹ کا استعمال کیا جو کہ وہ بابل کے میدانی شہروں سے سیکھ کر آئے تھے جو آج بھی ملتان اور اس کے آس پاس کے علاقوں کی ایک زندہ صنعت ہے۔ دوسرا داخلہ جو بہت بعد میں واقع ہوا، وہ گیارہویں صدی عیسوی کے پہلے نصف میں ہوا جب کہ افغانستان

---

[1] یہاں اسلامی سے مقصد عرب اور ایرانی طرز تعمیر سے ہے کیونکہ طرز تعمیر کا تعلق مذہب سے زیادہ طرز معاشرت آب و ہوا اور دوسری ملکی اور قومی روایات و خصوصیات سے ہے۔

کے غزنوی حکمران اپنے پنجاب کے علاقے کا انتظام لاہور سے کرتے تھے جہاں وائسرائے یا نائب کے قبضے میں بہت اہم محلات اور سرکاری عمارتیں اس مقصد کے لئے تھیں۔ لیکن اسی صدی میں غوریوں نے ان کی عمارتوں کو بالکل تباہ کر دیا۔ پھر بھی پنجاب کے پرانے دارالخلافہ میں کچھ قطعی نشان پرانی اینٹوں اور لکڑی کے کواڑ، دروازے ایسے ہیں جن سے غیر ملکی خصوصیات کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہ کواڑ اور دروازے ایسے ہیں جن کے درمیانی حصوں پر ابھرے ہوئے خوبصورت نقش و نگار پائے جاتے ہیں۔ اور اس سے ان کا رشتہ قطعی طور پر مغربی ایشیا کے ملکوں کی تعمیرات سے مل جاتا ہے۔ یہ سجاوٹ کے انداز اور عناصر باقی رہ گئے ہیں اور ہند اسلامی تعمیرات میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس کی واضح ابتدا تیرھویں صدی کے آخر میں ہوئی جب دہلی مسلمان سلاطین کا دارالخلافہ بن گیا۔ غلام خاندان کے بانی قطب الدین ایبک کے مضبوط اور سخت عہدِ حکومت میں بہت سی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ جنہوں نے بعد کی تعمیرات کا طرز معیّن کر دیا۔ اس حکمران کی پہلی کوشش ۱۱۹۵ء میں قطب مسجد تھی۔ یہ تعمیری نقطۂ نظر سے اہم نہیں تھی۔ لیکن چند سال بعد ۱۱۹۹ء میں جب یہ طے کیا گیا کہ ایک بڑا محرابی پردہ مغرب (کعبے) کی جانب تعمیر کیا جائے تو یہ حصہ یقینی طور پر نیا تھا جس کو ہندوستان میں اسلامی اثرات کی پہلی تعمیر کہا جا سکتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ ایک حیرت انگیز تعمیری کارنامہ، جس کا مسلمان ہی تصور کر سکتے تھے، وجود میں آیا جسے قطب مینار کہتے ہیں، یہ قطب مسجد کے ایک حصے پر تعمیر کی گئی ہے۔ اس کے تھوڑے دن بعد ۱۲۰۵ء میں اجمیر میں ایک مسجد تعمیر ہوئی جسے ڈھائی دن کا جھونپڑا کہا جاتا ہے۔ اس کا پلان بھی دہلی کی مسجد کے مانند ہی تھا۔ یہ تینوں عمارتیں ایک ایسے گروہ سے تعلق رکھتی ہیں جو ۱۱۹۵ء اور ۱۲۰۵ء کے درمیان تعمیر ہوئی تھیں اور جو تعمیری کوششوں کی ایک اہم دہائی سے تعلق رکھتی ہیں جس میں اسلامی تعمیر کی بنیاد ہندوستان میں رکھ دی گئی۔

یہاں ایک اہم تخلیقی اور ثقافتی رجحان کا بیان کر دینا ضروری ہے جو دہلی میں داخل ہو رہا تھا جس سے وہ تجربے، علم اور وہ محرکات ظہور میں آئے جن کی وجہ سے ایسے حیرت انگیز کارنامے مؤثر طریقے پر ممکن ہو سکے۔ ان کارناموں اور شاہکاروں کا بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مغربی ایشیا میں اس زمانے میں جو ایک تعمیری تحریک چل رہی ہے ان کا اس سے بہت قریبی تعلق ہے۔ یہ تعمیری تحریک سلجوقیوں کا فنِ تعمیر تھا جن کی سلطنت کا مرکز ایشیائے کوچک میں تھا جو تیرھویں صدی عیسوی میں ختم ہو گئی۔ یہ اختتام اس وقت ہوا جب اس کے اثرات ہندوستان کی سرحد پر پہنچ گئے تھے۔ یہی وہ زمانہ تھا جب مسلمان دہلی میں قوت حاصل کر رہے تھے۔ یہ تعلق اور یہ امر خیال میں رکھتے ہوئے کہ اس کے اثرات

ان تعمیرات پر بہت واضح ہیں جو خاندانِ غلاماں کے حکمرانوں نے دہلی کے اسلامی دارالحکومت میں کیں۔ یہ بات مناسب ہوگی کہ سلجوقیوں کی ترقی اور ان کی نمایاں تعمیری صلاحیت کا کچھ تذکرہ کر دیا جائے۔

بارہویں صدی کے کسی زمانے میں وسطی ایشیا کے کچھ خانہ بدوش اپنی فطری تحریک سے متاثر ہو کر اور اپنے لیڈر سلجوق کا نام اختیار کر کے بڑی تعداد میں ادھر اُدھر پھیل گئے۔ جس طرح پرندے موسم کے ساتھ پھیل جاتے ہیں ان کا رجحان مغربی کناروں کی طرف زیادہ تھا۔ اس ترقی کے دوران جو لوٹ مار اور تباہی سے بھری ہوئی تھی، انہوں نے عرب خلیفہ سے شام چھین لیا اور اسی کے ساتھ وہاں کے اہم اسلامی انتظامیہ سے اس کا ترقی یافتہ اور برتر کلچر بھی حاصل کیا۔ آخر میں یہ لوگ ایشیائے کوچک میں آباد ہو گئے جہاں اناطولیہ میں انہوں نے ایک زبردست سلطنت اور ایک نمایاں اور اہم تہذیب کی بنیاد ڈالی۔ ان لوگوں نے قونیہ کو اپنا دارالسلطنت بنایا اور وہاں ان کو ایک فنکارانہ ماحول حاصل ہوا تو انہوں نے بڑی تیزی سے اپنے وطن میں ایک ایسا طرزِ تعمیر پھیلایا جو بہت زیادہ سجا ہوا تھا۔ جس میں تعمیر کی سبھی خوبیاں پائی جاتی تھیں۔ اس کی تصدیق اس زمانے کے محل، مسجدیں، مدرسے اور شاہی سرائیں کرتی ہیں۔

یہ غیر مہذب ریگستانی لوگ تھوڑی مدت میں اپنے تعمیری فن کو ترقی دینے کے قابل کس طرح ہو گئے جو اتنے عروج کو پہنچ گیا؟ اس سوال کا جواب کچھ غیر معمولی حالات کو سمجھنے سے مل جائے گا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ان کی تعمیری تخلیقیں خود ان ہی کی ایجاد کردہ معلوم ہوتی ہیں۔ جس میں کسی قسم کی پہلی روایت کا وجود نہیں پایا جاتا۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سلجوقی اسلامی فن کے اصولوں سے ناواقف تھے۔ یہ اصول تو انہوں نے اس دین کو قبول کرنے کے ساتھ ہی وراثت میں پائے تھے لیکن ان کی فطرت کچھ ایسی تھی کہ انہوں نے ان میں تازگی اور جدت پیدا کردی جس کی وجہ سے ان اصولوں میں ایک نئی طاقت اور زندگی آگئی۔ اس کے ساتھ ہی ان کے مسالے کا انتخاب اور اس کا استعمال بھی انتہائی فنکارانہ اور پختہ تھا۔ ان کی معماری سے ان کا تکنیکی تجربہ ظاہر ہوتا تھا۔ یہ تجربہ انہوں نے اپنے منتخب ملکوں کے اُن کھنڈروں سے حاصل کیا تھا جن کے آثار اب بھی موجود تھے اور جو رومی طریقوں اور طرز پر تعمیر ہوئے تھے۔ رومیوں کے آثار اور قاعدے قانون اب بھی جاری وساری تھے۔ حالاں کہ ان کے بنانے والے کبھی کے ختم ہو گئے تھے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سلجوقیوں کے تحت تیرہویں صدی میں جو فنِ تعمیر ارتقا پذیر ہوا تھا، اس میں دو متضاد اثرات کام کر رہے تھے۔ ایک طرف تو ایشیائیوں کی تخئیلی پیش بینی تھی اور دوسری طرف لاطینیوں کا سائنسی درک تھا۔ پہلے اثر کے تحت

اس میں وہ سجاوٹ یا مرصع کاری تھی جو کہ سفید سنگِ مرمر اور سرخ پتھر کی جڑاوٹ سے کی گئی تھی۔ جس میں بہت ہی نازک دائروں کے نمونے اور ان میں بہت ہی باریک اور مشکل اقلیدسی نمونے بنائے گئے تھے جو سب ہی مشرقی رجحانات کا پتہ دیتے ہیں۔ دوسرے اثر کے تحت انہوں نے ہیروڈین —— (Herodian) طرز پتھروں کے بننے کا اختیار کیا۔ جس کے سبب سے ان کے معماروں نے ٹھوس دیواریں، اونچی اونچی محرابیں اور نہایت حسین طاق تعمیر کئے جو سلجوقیوں کی محل سراؤں کے ہال میں بنائے گئے ہیں۔ یہ بات اہم ہے کہ اس قسم کی بڑی تعمیرات میں خاص طور سے مرعوب کر دینے والی محرابیں گوتھک گرجوں کے منبروں کی ہم زمانہ ہیں اور ان سے ایک عجیب قسم کی مماثلت رکھتی ہیں۔ مغربی ایشیا کی تعمیرات کا اس وقت یہی انداز تھا کہ تیرہویں صدی میں منگول بڑھے اور اس عالم گیر تباہی کی ابتدا ہوئی۔ جس سے ایک فن اور ساتھ ہی ایک سلطنت ختم ہو گئی۔ لیکن اس کے کچھ پہلو ایسے ہیں جن کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اس تباہی نے مشرق اور مغرب کے درمیان ایک ثقافتی پل بنانے کی کوشش کی۔

منگولوں کے اس حملے کا، جس سے ملک اور تہذیبیں تباہ اور آبادیاں ختم ہو گئیں، ایک اثر یہ ہوا کہ خصوصی علم اور فنی مہارت مخصوص ہو گئی۔ وہ پناہ گزین جو اس وبائے عام سے بچ رہے، اکثر اپنے اپنے فن اور علم کے ماہر تھے، وہ لوگ ان ملکوں کی طرف چلے گئے جہاں اس حملے کے اثرات نہیں پہنچے تھے۔ خوش قسمتی سے دہلی بھی ایسا ہی پُر امن اور محفوظ علاقہ تھا۔ وہ فنکار جو تعمیر کے فن میں ماہر تھے اور جنہوں نے سلجوقی اثر کے تحت اپنے فن میں مہارت حاصل کی تھی۔ اس ترقی پذیر دار الخلافہ میں آ کر آباد ہو گئے اور ساتھ ہی ان کو یہاں ایسے مربی بھی مل گئے جو اپنی ترقی پسندانہ کاروائیوں اور تعمیروں سے ایک ثقافتی لیڈری کی بنیاد ڈال رہے تھے۔ یہ کہانی پرانی دہلی اور اس کی عمارتوں کے پتھروں پر لکھی ہوئی ہے جو اب یہ ابتدائی اسلامی عہد کی عمارتیں اب بھی باقی ہیں۔ قطب مسجد کے چہرے اور قطب مینار کی سطح کی تعمیر اور اس کے بعد جتنی عمارات تعمیر ہوئیں ان سب میں یہ بات دیکھی جا سکتی ہے۔ شروع میں تو تعمیر کی یہ خصوصیت اتنی واضح نہیں ہے لیکن جیسے جیسے یہ طرز ارتقا پذیر ہوا، یہ خصوصیت واضح اور نمایاں ہوتی گئی۔ جیسا کہ علائی دروازے سے ظاہر ہے جو قطب کے علاقے میں واقع ہے۔ لیکن جیسے جیسے اسلامی طرز کی تعمیریں بڑھتی گئیں اور دہلی کے حکمرانوں کی ان کو سرپرستی حاصل ہوتی گئی ویسے ویسے سلجوقی اثر کم ہوتا گیا اور ایک دوسری تعمیری تحریک نہ صرف یہ کہ اس میں شامل ہوتی گئی بلکہ آخر میں اس پر چھا بھی گئی۔ اس تعمیری تحریک کو ایرانی فن تعمیر سے

تعمیر کیا جا سکتا ہے۔ جس کی تشکیل پندرہویں اور سولہویں صدی کے تیموری حکمرانوں کے زمانے میں ہوئی۔ اس کا اظہار محرابوں کی شکل اور ان کے طرزِ تعمیر سے بخوبی ہوتا ہے۔ گھوڑے کے نعل کی شکل کی محرابیں، جو سلجوقی طرز کی ہیں وہ زیادہ فاصلے کو گھیرنے کے لیے قابلِ اطمینان ثابت نہیں ہوئیں۔ دور کے ستونوں کو ملانے کے لئے کوئی نئی اور زیادہ مؤثر چیز درکار تھی۔ اس قسم کی محراب نے جس کو ٹیوڈر (Tudor arch) محراب کہا جاتا ہے، اس مشکل کو حل کر دیا۔ یہ محراب تیموریوں کے دور کی عمارتوں میں بہت پائی جاتی ہے۔ لیکن شمالی ہند میں اس قسم کی عمارتوں کا استعمال کچھ جھجکتے ہوئے کیا گیا اور وہ تھا بھی زیادہ تر تجرباتی۔ ہندوستانی معمار اس کی خوبیوں اور اہلیتوں کے بارے میں مشکوک تھے۔ اور اسے زیادہ مضبوط بنانے کے لئے بیچ میں ایک شہتیر کا استعمال کرتے تھے جو ہندو روایات کے ساتھ ختم ہو چکا تھا۔ یہ محراب اور شہتیر کا استعمال چودھویں صدی کے تغلقوں کی عمارتوں میں آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ ایک معقول اور سائنسی طرزِ تعمیر سے روگردانی تھی۔ اس لئے چار مرکزی محرابوں کا طرزِ تعمیر بغیر کسی سہارے کے جلد ہی استعمال کیا جانے لگا۔ جیسا کہ سیدوں اور لودھیوں کی مسجدوں اور مقبروں سے ظاہر ہوتا ہے (پندرہویں اور سولہویں صدی میں)۔ لیکن اس کا غیر یقینی انداز جیسا کہ پہلی مرتبہ اس کا استعمال ہوا۔ اور جس کا اظہار اس کے خطوط اور دائروں سے ہوتا ہے۔ معلومات افزا ہے جس کا نشان موٹھ کی مسجد کے چہرے کی محرابوں سے ملتا ہے جو سولہویں صدی کے ابتدائی زمانے میں تعمیر ہوئی تھی۔ شیر شاہ کے پُر جوش معماروں کے زمانے تک اس طرز کی تکمیل نہیں ہوئی جیسا کہ قلعہ کہنہ کی مسجد سے ظاہر ہوتا ہے۔

اس مرحلے تک پہنچنے سے پہلے دہلی کے علاقے کی تعمیرات میں ایران کے قومی فن کا غیر محسوس طور پر اضافہ ہوتا جا رہا تھا۔ اس کا ایک سبب تو اس پڑوسی مملکت (ایران) کی طاقت میں اضافہ تھا اور دوسرا سبب دہلی کی سلطنت کی کمزوری تھا۔ ایرانی سلطنت کے تعمیری رجحان میں ترقی کے باوجود ہندوستان پر اس کا اثر دیر میں ہوا۔ اس کا سبب ایک تو نسلی مزاج کا فرق ہے اور دوسرے تکنیکی تصورات کا اختلاف۔ ایرانی فن کاروں کی فطانت ایک مخصوص قسم کی ہے اور ان کی مسلسل کوشش کی اہمیت میں یہ بات پوشیدہ ہے جس کا اظہار وہاں کے کپڑوں اور مٹی کے برتنوں کی نزاکت اور آرائش و تزئین سے ہوتا ہے۔ تعمیرات کے میدان میں مسالے کے ظاہری استعمال سے بھی یہ فطانت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً چمک دار ٹائلوں کا استعمال۔ یہاں تک کہ ان کا فن چمک دار رنگوں کے استعمال

میں زیادہ صرف ہوتا ہے بہ نسبت تعمیری نمونوں کے۔ ہندوستان کے ماہر معماروں کو اس قسم کی دستکاری اپنی طرف زیادہ متوجہ نہیں کرتی تھی۔ کیونکہ وہ اپنی عمارتوں میں ایک بڑی مدت سے بڑے بڑے ٹھوس پتھر استعمال کرتے آئے تھے جسے ایک بھاری صنعت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور جس میں ہتوڑے اور چھینی کے استعمال سے حسن اور خوبصورتی پیدا کی جاتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے ہی عرصے میں تیموریوں کے شوخ رنگوں مگر کم ٹھوس تخلیقات کی جگہ سلجوقیوں کے زیادہ بنیادی فن نے لے لی۔ لیکن زیادہ مدت نہیں ہو رہی کہ اسلامی تعمیرات کی خصوصیات گنبد اور محراب جس کو کہ ایرانی معماروں نے عملی طور پر استعمال کیا تھا، ہندوستانی معماروں نے بھی اس کو قبول کر لیا۔ اور اس میں وہ تمام ایرانی طریقے اور مسالے استعمال کرنے لگے۔ جب مغلوں کے ہاتھ میں ملک کی باگ ڈور آئی تو پھر تمام ثقافتی امور کے مُفرس ہونے کی تکمیل ہو گئی اور ایرانیت نمایاں ہو گئی۔ پھر بھی شہنشاہ اکبر کے زمانے میں اس کے ذاتی اثر کی وجہ سے کچھ عرصے کے لئے ہندوستان کا قدیم طرزِ تعمیر تھوڑا سا پھر اُبھرا۔ جیسا کہ قلعہ آگرہ اور فتح پور سیکری کے شہر کی تعمیرات سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن اس میں بھی ایرانی طرز دبا ہوا ضرور مل جاتا ہے۔ اس کے بعد شاہ جہاں کی سرپرستی میں چمک دار پتھروں، دوہرے گنبدوں اور صفوی عہد کی گہری محرابوں کی صورت میں ایرانی طرز کا احیا پھر ہوا۔ جو کہ اصفہان اور تبریز کے شہروں میں پائی جاتی ہے۔ یہ طرزیں یہاں بھی بہ کثرت پائی جانے لگیں۔ لیکن ان میں وہ چمک دار رنگ نہیں پائے جاتے اور ان میں سنگ مرمر اور نرم پتھر کا استعمال کیا گیا ہے۔ اس طرز کی انتہا مشہورِ عالم مقبرہ تاج محل کی صورت میں ہوئی۔

خلاصہ یہ کہ جب ہندوستان کی عظیم مصوری اور سنگ تراشی اور تعمیری صلاحیتوں کا اسلامی ملکوں کے حسین فنِ تعمیر سے امتزاج ہوا جو پچی کاری، کاشی کاری، مُرصع کاری، محراب تراشی اور گنبد سازی پر مشتمل تھی تو ویرانے باغ بن گئے اور میدانوں نے اعتماد الدولہ، لال قلعے اور تاج محل کی شکل اختیار کر لی۔ ایلورا اور اجنتا کو اگر تلاشِ حسن اور متفکرانہ جذبۂ پرستش کا مظہر کہا جاسکتا ہے تو مغل عمارتوں اور خصوصاً تاج محل کو حسن کی یافت اور عشق کے سوز و گداز کے مظاہر کہنا صحیح ہوگا۔ ان مختلف تہذیبوں کے امتزاج کے حسین نتائج صرف ہماری تعمیرات ہی میں نہیں بلکہ ہماری معاشرت میں، رہن سہن میں، لباس اور طریقِ زندگی میں زبان اور اندازِ اظہار میں، ادب اور علوم میں غرض ہر چیز میں نمایاں ہیں اور اس کی وجہ سے ساری دُنیا کے سامنے ہمارا سر بلند ہے، ہماری تہذیب اُونچی ہے اور ہمارا کلچر بے نظیر ہے۔

علی محمد لون

کشمیری لوک شاعری ــــ ایک جائزہ

کشمیری لوک شاعری پر کچھ کہنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اُس تعلق اور رشتہ کی وضاحت کی جائے جو کشمیری شاعری اور یہاں کی لوک شاعری میں صدیوں سے قائم و دائم رہا ہے۔ کشمیری زبان کی ایک بڑی خوش نصیبی یہ رہی ہے کہ اس میں قریب قریب چھ سَو سال کا شعری ادب بہ استثنائے ایک خاص دَور کے موجود ہے۔ اس شعری سرمایے میں سے کچھ حصہ قلم بند ہو چکا ہے اور اس کا کچھ حصہ سینہ بہ سینہ ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہو کر ہم تک پہنچا ہے۔ کشمیری شاعری کی ایک اور خوش نصیبی یہ رہی ہے کہ کشمیری شعرا کا بیشتر کلام پیشہ ور اور شوقیہ گانے والوں نے ابھی محفوظ رکھا ہے۔ کوئی بھی موقع محل ہو، کوئی بھی تقریب یا محفل ہو، ان شاعروں کا کلام بڑی عقیدت، شوق اور احترام کے جذبے کے ساتھ گایا اور سُنا جاتا رہا ہے۔

ان حالات اور ماحول میں جب کہ تحریر شدہ شاعری اتنی مقبول اور ہر دل عزیز رہی ہو، کشمیری لوک گیتوں کا ایک بہت بڑی تعداد میں وجود میں آنا اچنبھے میں ڈال دیتا ہے اور لوک گیتوں کا کوئی بھی محقق اس صورت حال سے ورطۂ حیرت میں پڑ سکتا ہے۔ یہ محقق دیکھ سکتا ہے کہ کشمیری زبان و ادب کا دامن لوک گیتوں کے رنگ رنگ لعل و جواہر سے ویسے ہی سجا سجایا اور مُزیّن ہے جیسے کہ اس کی شاعری کی وجہ سے ہے بلکہ یہ حقیقت پوری طرح نمایاں ہو جاتی ہے کہ کشمیری زبان کے شعری سرمایے پر یہاں کی لوک شاعری اور لوک سنگیت کا ایک گہرا اور ہمہ گیر اثر موجود ہے۔ کشمیری زبان کے بہت سے معروف، غیر معروف اور گمنام شاعروں کا کلام اُسی انداز، اُسی طرز اور اُسی دُھن میں گایا جاتا ہے جو خالصتاً لوک انداز، لوک طرز اور لوک دُھن ہے۔ سامع یا قاری کو بعض اوقات یہ فیصلہ کرتے ہوئے

بڑی دقت پیش آتی ہے کہ وہ جو کچھ سُن رہا ہے (یا پڑھ رہا ہے) وہ کوئی لوک گیت ہے یا کسی جانے پہچانے شاعر یا شاعرہ کا کلام۔ حبہ خاتون کے پہلے دور کے لول گیت[1] آج بھی مال کا خالص انسانی اور زمینی عشق پہ مبنی کلام، محمود گامی کے کچھ عشقیہ گانے اور مہجور کی چند ابتدائی غزلیں بھی بعض اوقات بالکل ہی لوک شاعری کے زمرے میں شامل نظر آتی ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ میرا یہ نظریہ نقادوں کی نظر میں قابلِ قبول نہ ہو، لیکن جہاں تک میرے مطالعہ اور تحقیق نے میری رہبری کی ہے، اس قسم کی شاعری اگر اپنے دور میں یا اب بھی قبولِ عام حاصل کرتی رہی ہے، اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ یہ شاعری موضوع اور ہیئت کے اعتبار سے لوک شاعری سے گہرا تعلق رکھتی تھی۔ کشمیری شاعری کا ذرا ڈوب کر مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت بھی عیاں ہوتی ہے کہ ہمارے اکثر شاعروں نے لوک شاعری کی مقبولیت کو پیشِ نظر رکھ کر اپنی شاعری لوک دھنوں کی اساس پر لکھی۔ اور اس شاعری کو لوگوں نے قبولِ عام بخشی کر اپنے دلوں میں جگہ دی۔ مثال کے لئے اسی ایک گیت کو لیجئے:-

اچھہ پوشہ جگر گوشہ

اچھہ پوشہ لول آسم

ایک خود رو پھول کو محبوب سے مشابہ کرکے اسے اپنے جگر کا ٹکڑا (محبت کی شدت ملاحظہ فرمائیے) کہنا اور محبوب کو اپنے پیار و محبت کا واسطہ دینا خالصتاً ایک لوک انداز ہے اور سچ تو یہ ہے کہ آج سے کوئی تیس سال پہلے یہ گیت، جہاں جتنا مقبول و معروف تھا، اس کے پیشِ نظر میں اسے ایک لوک گیت ہی سمجھتا تھا۔ اس گیت کا موضوع، موضوع پیش کرنے کا انداز اور اس کی دھن تک بالکل لوک ہے۔ ۱۹۵۶ء میں جب میں ریڈیو کشمیر کے لئے مشہور صوفی شاعر صمد میر کا ایک انٹرویو ریکارڈ کر رہا تھا۔ انہوں نے اپنے اُستاد کا ذکر چھیڑتے ہوئے بتایا کہ یہ گیت اُن ہی کے اُستاد کا تھا۔

کشمیری شاعری میں غنائیت پر بہت زور دیا جاتا رہا ہے۔ اور اب جب کہ جدید شاعری کا دور دورہ ہے۔ اس بات پر بڑی گرما گرم بحث ہوتی ہے کہ شاعری وہ ہے جو گائی جاسکے یا شاعری اسے سمجھیں جو صرف پڑھنے کی چیز ہو۔ کچھ نئی چلے اور روایت سے بغاوت کے قائل شاعروں کے علاوہ باقی سبھی شاعر اُسی شاعری کو درخورِ اعتنا سمجھتے ہیں جسے گایا جاسکے اور جو لوگوں میں مقبول ہوسکے۔

---

[1] Love Lyrics

کشیری شاعری میں غنائی پہلو پر زور دینے کی روایت بھی ایک جانی بوجھی کوشش کا نتیجہ ہے اور یہاں کے شاعروں کی یہ شعوری کوشش رہی ہے کہ اُن کی شاعری کی اساس یہاں کی لوک شاعری کی مقبول اصناف' چھکری' روّف' پد' سرمصری لول گیت وغیرہ پر رکھی گئی ہو۔ اس شعوری کوشش کی وجہ سے ہماری شاعری کا بیشتر حصہ یہاں کے عوامی اور لوک مزاج کے بہت قریب رہا ہے۔ کشیری شاعری پر یہاں کی لوک شاعری کے اثر کا ذکر تفصیل سے کیا گیا تا کہ یہاں کے لوک گیتوں کی ہمارے ادب میں اہمیت پر کسی حد تک روشنی پڑ سکے۔

یہ خیال اب ایک مستند حقیقت کی شکل اختیار کر چکا ہے کہ لوک گیت انسان کی اَن تھک محنت کا منطقی نتیجہ ہیں۔ اس خیال کو یوں واضح کیا جاتا ہے۔ انسان ابتدائے آفرینش سے محنت کرتا آرہا ہے۔ اُس نے ہمیشہ غیر موافق اور ناساز گار قدرتی حالات کا مقابلہ کیا ہے۔ جہد للبقا کی کوشش میں کبھی اُسے جیت حاصل ہوئی ہے اور کبھی شکست۔ اپنی جیت پر کبھی وہ ہنسا ہے اور اپنی ہار پر زار و قطار رویا ہے۔ زندگی کو بہتر بنانے کی ازلی خواہش اور ارمان کو پروان چڑھاتے چڑھاتے اُس نے زندگی کے روزمرہ معمولات کو بھی آگے چلایا ہے۔ انسان کی یہ بے انت محنت اور غیر موافق قدرتی حالات کے خلاف اُس کی یہ شاندار جنگ اب بھی جاری ہے اور اسی ختم نہ ہونے والی محنت اور جنگ کے نتیجے میں لوک گیت جنم لیتے ہیں۔

انسان نے اپنی تھکان، ماحول سے اُکتا کر تنگ آنے، لڑ کر ہارنے اور ہار کر پھر جیتنے کے عمل کے دوران اپنے سینے میں محفوظ اُن ارمانوں اور آرزوؤں کو زبان دی ہے جو اسے انسان بناتے ہیں۔ اور اس زندگی کو زندہ رہنے کے قابل بنائے رکھتی ہیں۔ محنت کے دوران اونچے یا دھیمے سُروں میں گانے سے تھکان کم محسوس ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے انسان محنت کی یک رنگی، ماحول کی یکسانیت اور جذبات کی باغیانہ کروٹیں انسان تھوڑی دیر کے لئے بھول جاتا ہے اور وہ ایک قسم کا فرار حاصل کرتا ہے۔ اس فرار میں قرار اور سکون ہوتا ہے۔ حالات کا زیادہ شدّومد سے مقابلہ کرنے کا جذبہ ہوتا ہے۔ زندہ رہنے اور زندگی کو بہتر بنانے کا شدید ارمان ہوتا ہے۔ اس کیفیت میں انسان اپنے فرائض سے غافل ہو کر ایک جامد و ساکت جانور بننے کی خواہش نہیں رکھتا بلکہ وہ ایک متحرک اور برق رفتار قوّت بن کر زندہ رہنے کا حوصلہ رکھتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایسے گیت انسان میں زندگی کا ایک مثبت اور رجائی تصوّر بیدار کرتے ہیں اور اس تصوّر پر کہیں بھی منفی یا قنوطی احساس کی

پرچھائیاں بھی نہیں پڑتیں۔

دوسری زبانوں کے لوک گیتوں ہی کی طرح کشمیری لوک گیت بھی کشمیر میں رہنے والے لاکھوں لوگوں کے غموں، دکھوں، ہنسی خوشی، کھیل کود، طنز و مزاح، فکر و خیال اور انسانی جذبات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان گیتوں کی سب سے بڑی خصوصیتیں ان کی آفاقی رواداری، ایک مرنجان و مرنج قسم کا تصور، مذہبی تعصب سے بالاتر کردار اور انسان دوستی کی عظیم اور شاندار روایات ہیں۔ تنگ نظری، تعصب، فرقہ پرستی یا کوئی ایسا سفلی جذبہ انہیں چھو کر بھی نہیں گیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ بات دوسری زبانوں کے لوک ادب کے بارے میں بھی صحیح ہو۔ کیونکہ انسان، وہ چاہے جہاں بھی ہو، جیسا بھی ہو، انسان ہی رہتا ہے۔ ملکی، ملی، مذہبی اور نسلی فرق ہونے کے باوجود انسان کی بنیادی جبلتیں ایک سی ہیں۔ اس کی انسانی قدریں مشترک ہیں)۔ اور جب یہی انسان اپنی زندگی کے اعلیٰ اور ارفع جذباتی لمحوں میں واقعی انسان بن جاتا ہے تو اشرف المخلوقات کہلاتا ہے۔ ان لمحات میں وہ اُن احساسات اور خیالات کو زبان بخشتا ہے جو انسانیت کے تاج کے چمکدار لعل و گوہر بن جاتے ہیں اور جن کی چمک دمک تعصب، تنگ نظری اور دوسرے سفلی جذبات کے اندھیارے میں اعلان کرتی رہتی ہے کہ انسان ایک ہے، انسان عظیم ہے اور وہ اس کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے!

کشمیری لوک گیتوں کی کئی مروجہ اصناف ہیں۔ ان میں سے رؤف، ننده باگتھ، ونہ وُن، لڈی شاہ، منزلی باگتھ، شرگہ باگتھ، چھکری اور وژن وغیرہ شامل ہیں۔ ان اصناف کے علاوہ کچھ ایسے گیت بھی ہیں جو موضوع اور خیال کے اعتبار سے نظم نگاری کی قدیم ترین صورت نظر آتے ہیں۔

کشمیری لوک گیتوں کی مختلف اصناف اپنے اپنے اوقات اور موقع محل کی مناسبت سے گائی جاتی ہیں۔ منزلی باگتھ وہ گیت ہیں جنہیں اردو میں لوریاں اور انگریزی میں لوریز (lullabies) کہتے ہیں۔ بچوں کو سلاتے وقت مائیں اکثر گاتی گنگناتی ہیں اور یہ ایک آفاقی چیز ہے۔ ایک کشمیری لوری میں ماں اپنے بچے کو سلاتے وقت اُس کی لمبی عمر، زندگی میں اچھا رتبہ حاصل کرنے اور سکھ اور شانتی کے ساتھ رہنے کا تصور پیش کرتی ہے۔ بچے کو کان کی بالی سے تشبیہہ دے کر ماں کہتی ہے ؎

او میرے کان کے بالے۔ میں تجھے جھلاؤں گی

او میرے بن کے کستورے۔ دیکھ حوریں تیرے لئے گا رہی ہیں

میں تیرے رہن سہن اور زندگی کا سامان کروں گی

اور تیری کایا پلٹ دوں گی!
میں تجھے اطلس و کمخواب کے کپڑے پہناؤں گی
اور تیرے لئے انڈوں کا سالن بناؤں گی

لوریوں کے بعد بچوں کے گیت آتے ہیں۔ ان میں سے بعض گیت ایسے بھی ہیں جن کا کوئی خاص مقصد نہیں۔ یہ گیت بعینہٖ ویسے ہی ہیں جیسے انگریزی میں Non sensical Rhythems ہوتی ہیں۔ مثلاً یہ گیت :-

آرے موہنجے
تارے موہنجے
سر پر کیا؟
سونے کی ٹوپی
اُس پر کیا؟
سونے کی ناشپاتی
تیری سوتیلی ماں کی
دائیں ٹانگ ٹوٹ گئی

اس گیت کی پہلی دو سطریں بالکل بے معنی ہیں۔ باقی سطروں میں ایک معنی تو ہے لیکن سوائے اس کے کہ بچے سوتیلی ماں کو کوستے ہیں، کوئی اور مفہوم بننے نہیں پاتا۔ سوتیلی ماؤں کے تئیں نفرت کا یہ جذبہ کم و بیش سارے ہندوستان میں یوں کا توں ہے۔ اور چونکہ سوتیلی مائیں (اکثر وہ واقعی سوتیلاپن دِکھاتی ہوں) بچوں کو ہی ستاتی ہیں۔ اس لئے وہ بھی ان ہی کے طنز کا شکار بن گئی ہیں۔

اس وقت ہمارے ہاں بچوں کے گیتوں کی تعداد بہت کم ہے اور ان کی تعداد روز بروز گھٹتی جا رہی ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ کھیل کود کے جدید طریقوں نے ان گیتوں کو کم کرنے میں خاصا رول ادا کیا ہے۔ بچوں کے بیشتر گیت چونکہ کھیل کود سے متعلق ہی ہوتے ہیں اور نئے کھیلوں میں گیتوں کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ کاڈشالے بوم۔ گور موج گور۔ ہکٹ[1] وغیرہ جیسے کھیل کود کے گیت ختم ہو رہے ہیں اور ان کی جگہ فٹ بال، ہاکی، کرکٹ اور دوسرے کھیل لے رہے ہیں۔ یہ نئے کھیل

---

[1] بچوں کے کھیل کود، جن میں گانے کے بول بھی استعمال ہوتے ہیں

اب ہمارے بچوں میں بہت مقبول ہوتے جارہے ہیں۔ فلمی گیتوں کا اثر بھی بچوں کے گیتوں پر پڑا ہے۔ ان گیتوں کی مقبولیت اور ترسیل کے بے شمار ذرائع کی وجہ سے بچوں کے گیت لوگوں کے ذہنوں سے محو ہوتے جارہے ہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہمارے چھوٹے بڑے، عورت اور مرد چاہے وہ شہروں میں رہتے ہوں یا دیہاتوں میں، اب زیادہ تر فلمی گیتوں پر ہی گذارہ کرتے ہیں۔ بلکہ یہ بھی مشاہدہ کیا گیا ہے کہ بعض پڑھی لکھی مائیں اپنے بچوں کو سُلاتے وقت بھی کسی فلمی لوری یا گیت کا سہارا لیتی ہیں۔

لڈی شاہ ہماری لوک شاعری کی ایک اہم ترین صنف ہے۔ لڈی شاہ پیش کرنے والے لوک فن کار کو بھی لڈی شاہ ہی کہتے ہیں اور اسے ہمارے لوک ادب میں وہی درجہ حاصل ہے جو اب سے کچھ مدّت پہلے یورپی ممالک میں بارڈ[1] کو تھی۔ لیکن ہمارے لڈی شاہ اور بارڈ میں ایک نمایاں فرق بھی ہے۔ بارڈ اکثر کوئی عشقیہ داستان نظم کے رُوپ میں سُنایا کرتا تھا اور طنز و مزاح سے بہت کم کام لیا کرتا تھا۔ لیکن لڈی شاہ کسی مُلکی یا عوامی واقعہ، کسی قدرتی حادثے یا کسی خاص اور اہم انسانی تجربے کو کچھ اس طرح اپنے سامعین کے سامنے رکھتا ہے کہ بیک وقت تین مقاصد پورے ہوتے ہیں :-

(الف) لوگوں کی تفریح کا سامان ہوتا ہے

(ب) یہ واقعہ یا حادثہ خالص لوک اور عوامی انداز میں سرکاری بیان بازی سے بالاتر ہو کر لوگوں تک آجاتا ہے اور ایک تاریخی اہمیت حاصل کرتا ہے جو روایتی تاریخوں سے زیادہ مستند اور صحیح بھی ہوتی ہے اور

(ج) اس واقعہ یا حادثہ کے پس منظر میں انسانی اور آفاقی حالات اور مصائب پر بعض اوقات مزاح کا رنگ چڑھایا جاتا ہے اور اکثر ان حالات پر ایک دہقانی[2] قسم کا طنز ہوتا ہے۔

لڈی شاہ میں روزمرّہ گھریلو حالات اور انسانی رشتوں کی پیچیدگیوں پر طنز و مزاح کا رنگ چڑھانے کے علاوہ اکثر اوقات ایسے کسی واقعہ یا حادثے کا ذکر ہوتا ہے جس سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کی جسمانی، ذہنی یا نفسیاتی زندگی متاثر ہو چکی ہو۔ کشمیر میں جب پہلی بار ہوائی جہاز آیا تھا، اُس موقعہ پر لڈی شاہ نے ایک گیت لکھا تھا جو اب بھی زبان زدِ خاص و عام ہے ؎

ہوائی جہاز کشمیر میں آگیا

---

[2] Rustic   [1] Bard

جس کسی نے بھی اِسے دیکھا
اُس کی زبان سے استغفراللہ نکلا!

زلزلہ، قحط، سیلاب، کوئی بہت ہی زبردست آگ، کوئی حملہ یا کوئی نیا تصوّر، زندگی کی کوئی نئی کروٹ، کوئی سماجی یا اخلاقی خرابی اور بہت سے سیاسی موضوعات وغیرہ لڈی شاہ کے کلام میں وقتاً فوقتاً جگہ پاتے رہے ہیں اور یہ سب ہم تک ایک خالص عوامی اور لوک مزاج کے ساتھ آتے رہے ہیں۔ ۱۹۴۷ء میں کشمیر پر حملہ ہوا۔ رسل و رسائل کے ذرائع منقطع ہوگئے۔ ضروریاتِ زندگی کی درآمد رُک گئی۔ نمک بازار سے غائب ہوگیا۔ پہلے نمک چھ پیسے سے دو آنے تک سیر بکتا تھا اور اب لوگ دس روپے سے سولہ روپے تک سیر خریدنے کے لئے تیار تھے۔ غرض ایسا قحط پڑا کہ الامان والحفیظ! لڈی شاہ نے اس واقعہ کو قلم بند کیا ہے

(۱) ذرا رُک جاؤ۔ میری بات سُنو!
میں تمہیں نمک کے قحط کا قصّہ سُناؤں گا
خاوند اپنی بیوی سے بدگمان ہے
اور اُس نے گھریلو ضروریات کی چیزیں مُقفّل رکھی ہیں
وہ خود ہی چابی لے کر یہ چیزیں بیوی کو دیتا ہے
اس ڈر سے کہ بیوی کہیں اسراف نہ کرے!
ذرا رُک جاؤ۔ میری بات سُنو!
میں تمہیں نمک کے قحط کا قصّہ سُناؤں گا

•

(۲) خاوند بیوی کے منع کرنے کے باوجود اپنی ضدّ پر اڑا ہے
اور وہ چولہے ہانڈی کی برابر نگہبانی کئے جا رہا ہے
کہ کہیں بیوی نمک کا کوئی ٹکڑا چھپا کر نہ رکھے
میں تمہیں نمک کے قحط کا قصّہ سُناؤں گا!

نمک کا قحط تو ایک عارضی حادثہ تھا۔ کسی سال جب فصلیں اچھی ہوتی ہیں اور کوئی آن ہونی

بات نہیں ہوتی تو دیہاتوں میں بہت سی شادیاں رچائی جاتی ہیں۔ ہر طرف براتیں نکلتی ہیں۔ گانے ہوتے ہیں۔ ضیافتیں پکتی ہیں اور شادیوں سے متعلق پیشہ ور لوگوں کو ہاتھوں ہاتھ لیا جاتا ہے۔ ایسے ہی لڈی شاہ کہتا ہے ؎

دیہاتوں اور شہروں میں شادیوں کی دُھوم ہے
بیٹی والوں نے بیٹے والے کو کہلا بھیجا
کہ وہ برات لے کر سہ پہر کو پہنچ جائیں!
نہ پہنچے تو شام کو برات کا سواگت طلاق کے کاغذ سے کیا جائے گا
دیہاتوں اور شہروں میں شادیوں کی دُھوم ہے

لڈی شاہ اب بھی دیہاتوں اور شہروں میں اتنا مقبول اور ہر دل عزیز ہے کہ لوگ جوں ہی اُسے آتے ہوئے دیکھتے ہیں تو اُن کے چہرے اپنے آپ کھل اُٹھتے ہیں اور وہ لڈی شاہ کے اِرد گرد جمع ہو کر اُس سے گانے کی فرمائش کرتے ہیں۔ اُس کا طنز و مزاح سُن کر وہ کچھ دیر کے لئے تفریح حاصل کرتے ہیں۔ ہنستے ہیں۔ خوش ہوتے ہیں۔ حالاں کہ اکثر موقعوں پر ان ہی لوگوں پر طنز بھی کیا جاتا ہے۔ لڈی شاہ صِنف کی مقبولیت کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ آج کل بعض لوگ اس صنف میں ایک دوسرے پر ہجو لکھتے ہیں یا کسی بھی اچھے یا خراب سیاسی نظریے کا پرچار بھی کرتے ہیں۔ "آزاد کشمیر" ریڈیو اور ریڈیو کشمیر سرینگر سے اکثر سیاسی موضوعات پر لڈی شاہ نشر ہوتے ہیں۔ اور مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ یہ لڈی شاہ دونوں طرف کے سُننے والوں میں خاصے مقبول ہیں۔

رؤو یا رؤف اب سے چند سال پہلے تک خالص ایک نِسوانی چیز تھا۔ لیکن ریڈیو کشمیر سرینگر کے موسیقی کے پروگراموں میں اسے اب ایک خاص جگہ حاصل ہے اور اسے عورتوں سے زیادہ مرد کلاکار ہی گاتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ حقیقت پھر بھی اپنی جگہ پر برقرار ہے کہ رؤف پر اب بھی ہماری ماؤں، بہنوں اور بیٹیوں کی اجارہ داری قائم ہے۔

رؤف ماہِ رمضان کی شاموں اور عید کے دونوں تیوہاروں پر گایا جاتا ہے۔ کبھی کبھار کچھ ایسا ماحول بندھ جاتا ہے کہ ایک ہی محلّے میں عورتوں کی کئی ٹولیاں ایک ساتھ رؤف گاتی ہیں اور ہر طرف گیتوں کی گونج پیدا ہوتی ہے اور سارا گرد و پیش ایک عجیب و غریب کیفیت کا حامل ہو جاتا ہے۔ ایسے ماحول میں کبھی دِل کا غم بڑھ جاتا ہے اور کبھی انسان کی اپنی آرزوئیں اور تمنّائیں اُسے زندگی کی تلخیوں کا احساس کرانے

کے باوجود یہ بھی یاد دلاتی ہیں کہ زندگی خود محبت ہے اور محبت زندگی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ رؤف کشمیر کا لوک رقص ہے۔ لیکن میرے خیال میں یہ غلط ہے۔ عورتیں جب دو دھڑوں میں بٹ کر رؤف گاتی ہیں تو وہ ایک دوسری کے کاندھوں پر ہاتھ رکھ کر ٹانگوں کو ایک خاص Rhythm پر جھلاتی ہیں۔ گانے کی لَے سے اس کا بعض اوقات کوئی سروکار بھی نہیں ہوتا۔ اس ذرا سی حرکت کے لئے اسے رقص کا سزاوار قرار دینا محلِ نظر ہے۔

رؤف کے گیتوں کے موضوع میں خاص تنوّع اور رنگا رنگی پائی جاتی ہے۔ زیادہ تر موضوع ایک عورت کی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ عورت کی زندگی میں جو خاص مرحلے اور مقام آتے ہیں، اُن میں اُس کا بچپن، میکہ، سسرال، محبت، نفرت، جینا مرنا اور کئی دوسری چیزیں آتی ہیں۔ ہمارا رؤف ان سبھی مرحلوں کا احاطہ کرتا ہے۔ اور کشمیری عورت کبھی قہقہے لگاتی اور خوشی میں کلیلیں بھرتی تو کبھی آنسو بہاتی اور اپنی دُکھ بھری زندگی کا ماتم کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ سسرال میں ساس سُسر اور نند بھاوجوں کے ہاتھوں تنگ آئی ہوئی ایک کشمیری بہو کا یہ رونا دھونا ایک رؤف گیت کا موضوع ہے۔

باغ میں جاتے ہی میں نے سفید گلابوں کی جھاڑی کو سینچا
یہاں سے نکل کر میں پنگھٹ کی اور چل دی
وہاں مجھے اپنا باپ مِلا
وہ مجھے اپنے گھر لے گیا
جن سیڑھیوں پر میں نے قدم رکھا
اُس نے ان پر پھولوں کی ورشا کی
وہ مجھے اپنے کمرے میں لے آیا
اپنے رنگ دار کمرے میں اُس نے مجھے سنگھاسن پر بِٹھا دیا
میری دائیں اور اُس نے ایک بولتا ہوا طوطا رکھا
اور بائیں طرف ایک جلتی ہوئی شمع
میرے سامنے اُس نے قرآن کھولا اور اُسے پڑھنے لگا
میں نے دھیرے دھیرے اُسے اپنا راز بتانا شروع کیا
اور اس کے ساتھ ہی میری آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگ گئی

اُس نے کہا :

"بیٹی یہ سب کچھ برداشت کرنا ہوگا!"

ہمارا آج کا زیادہ تر رؤف معروف شاعروں کے کلام تک ہی محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ کہیں کہیں اکا دُکا لوک گیت کے ساتھ ہماری مائیں بہنیں اور بیٹیاں اکثر کسی مشہور شاعر کے گیت گاتی ہیں لیکن اس کے باوجود اب بھی خالص لوک رؤف میں کئی چیزیں موجود ہیں۔ ان گیتوں میں جو بے ساختگی، سادگی، گہرائی اور جذبات کا پُورا مدّوجزر موجود ہے۔ وہ ان گیتوں میں بھُول کر بھی آنے نہیں پاتا، جو ہمارے کچھ شاعر جان بُوجھ کر اس صنف میں خیال آرائی کرتے وقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ذیل کی مثال سے پتہ چلے گا کہ اس صنف میں کتنی گہرائی، سادگی اور جذبے کی بے ساختگی موجود ہے ؎

چاند نکلا

ریحان کے پودے پر شبنم گری

او چاند

آ اور بے کسوں کی خبر لے!

دیکھ جن کے بھائی ہوتے ہیں

وہ اُن کی خبر لینے آتے ہیں

اور جس کے بھائی نہیں ہوتے

وہ دُور دُور تک راستے تکا کرتی ہے

او چاند

آ اور بے کسوں کی خبر لے!

دھان کی پنیریاں لگاتے وقت اور اس کے بعد فاضل گھاس پات کو دھان کے کھیتوں سے الگ کرنے کے عمل کو کشمیری میں "نیندہ" کہتے ہیں اور اس عمل کے دوران گائے جانے والے گیتوں کو "نیندہ باٗتھ" کہتے ہیں۔ کھیتوں میں کام کرنے والے کسان جب تپتی ہوئی دوپہروں میں پیٹھ جھکائے کھیتوں میں سے فاضل گھاس پات اور دوسری خودرَو چیزیں دھان کے پودوں سے الگ کرتے ہیں تو ان کی محنت کی سختی اور ارادے کی عظمت دونوں کا بہ یک وقت احساس جاگتا ہے۔ جُون جولائی کی تپتی دوپہر، کھیت کے پانی میں نہ صرف فاضل گھاس اور خود رَو چیزیں ہی ہوتی ہیں بلکہ بعض قسم کے زہریلے کیڑے مکوڑے

بھی۔ لیکن کسان پھر بھی محنت کئے جاتے ہیں۔ اور ان ساری مشکلوں کا سامنا کرتے ہیں۔ اس محنت کے دوران وہ کھلے دل سے آوازیں لگاتے ہیں۔ قطاروں میں کام کرنے والے کسان بچے، بوڑھے، جوان ان آوازوں میں آواز ملاتے ہیں اور اس طرح "نیندہ بائتھ" وجود میں آتے ہیں۔

ان گیتوں میں کسی بھی ساز کا استعمال نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ گیت جن حالات میں گائے جاتے ہیں اُن میں کسی ساز کا ساتھ ہونا ممکن نہیں۔ ایک کسان گیت کا پہلا بول گاتا ہے اور باقی کسان اس کا Refrain گاتے ہیں۔ کبھی کبھار Refrain گانے والوں میں سے بھی کوئی کسان گیت کا کوئی بول گاتا ہے اور اُس وقت باقی کسان اُس کا جواب گاتے ہیں۔ ان گیتوں کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ گانے کا سُر بہت اُونچا ہوتا ہے۔ خصوصاً گیت کے بول گانے والوں کو بہت اُونچی آواز میں گانا پڑتا ہے اور ساتھ دینے والے اس سے قدرے کم اُونچی آواز میں گاتے ہیں۔

کاشتکاری کے اس عمل کے دوران اگر آپ کا گذر کسی گاؤں سے ہو تو آپ یہ گیت گانے والی کئی ٹولیاں کھیتوں میں محوِ کار پائیں گے اور اگر دھان کے کھیت دُور دُور تک پھیلے ہوئے ہوں تب تو ان گیتوں کی گونج دُور دُور تک سُنائی دیتی ہے۔ ان گیتوں سے دِلوں کے ساتھ ساتھ رُوحوں کو بھی ایک فرحت اور بالیدگی ملتی ہے۔

دھان کی پنیریاں لگاتے وقت عورتیں بھی بعض اوقات گیت گاتی ہیں۔ ان گیتوں کے موضوع ہمارے دوسرے لوک گیتوں کے موضوعات کی نسبت محدود ہیں۔ اکثر گیتوں کا موضوع محبّت ہے اور کبھی کبھار کوئی نعت بھی گائی جاتی ہے اور پھر یہ حقیقت بھی اب آہستہ آہستہ ہم پر آشکارا ہوتی جارہی ہے کہ ان گیتوں کے گانے والے بھی اب زیادہ تر جانے پہچانے شاعروں کا کلام ہی گاتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود کچھ خالص لوک گیت بھی اب تک موجود ہیں۔

یہی حال چھکری کے گیتوں کا بھی ہے۔ چھکری ہمارے لوک سنگیت کی ایک مقبول صنف ہے۔ یہ خاص موقعوں اور تقریبوں پر گائی جاتی ہے۔ چھکری میں اب بھی کبھی کبھار ہمیں کوئی لوک گیت سُنائی دیتا ہے۔ لیکن زیادہ تر گوّیے نامور اور معروف شاعروں کا کلام ہی چھکری کی دُھنوں پر گاتے ہیں۔ چھکری کو ایک کورس گانا مان لیجئے۔ کورس میں شامل سبھی گوّیے خود بھی کوئی نہ کوئی ساز بجاتے ہیں۔ چھکری کے پُرانے سازوں میں گھڑے، چھوٹی سارنگ اور تُمبکھ ناری کو خاص اہمیت حاصل تھی اور اس کے بعد اس میں رباب، ہارمونیم وغیرہ شامل ہوگئے۔ ان سازوں کی آمد سے کشمیری موسیقی پر خصوصاً

اور چھکری پر عموماً شمالی بھارت کی موسیقی کا اثر پڑا۔ اور اب اس اثر پر فلمی گیتوں کا اثر روز بروز زیادہ نمایاں ہوتا جارہا ہے۔ چھکری پر ان خارجی عوامل کی وجہ سے اس کا لوک مزاج آہستہ آہستہ ختم ہورہا ہے۔ اس سلسلے میں ہماری ریاست کے ایک بڑے ثقافتی کارکن کا یہ کہنا مجھے بھی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ :-

"جس تیزی کے ساتھ ہماری چھکری پر فلمی گانے اثرانداز ہورہے ہیں اُن سے یہ حقیقت صاف ہوتی جارہی ہے کہ یہ موسیقی فلمی گیتوں کے ساتھ ساتھ روک این رول، ٹوسٹ اور رمبا سنبھا پر آکر دم توڑ دے گی۔"

سچ تو یہ ہے کہ فلمی گیتوں کی مقبولیت کو دیکھ کر ہماری چھکری کے موسیقار آنکھیں موند کر چھکری کی صورت مسخ کرتے ہیں اور ریڈیو کشمیر سری نگر سے جتنی بھی جماعتیں چھکری گاتی ہیں اُن میں سے نوّے فیصدی جماعتیں فلمی گیتوں کی نقالی میں چھکری کا خالص عوامی اور لوک مزاج پسِ پُشت ڈالتی ہیں۔ بعض جماعتیں تو وسطِ ایشیا کی عوامی موسیقی سے بھی فیضان حاصل کرتی ہیں اور ایسا کرتے کرتے وہ چھکری کی اصل رُوح کو مسخ کرتی ہیں۔

بہر حال ان ساری باتوں کا تعلق چھکری کے گانے سے ہے۔ جو ہمارے اس مقالے کا موضوع نہیں ہے۔ ہمارا موضوع چھکری کے گیت ہیں۔ جیسا کہ اُوپر ذکر آیا ہے۔ چھکری کے گیت اب بہت کم دست یاب ہیں۔ جو کچھ بھی باقی رہ گیا ہے وہ عورتوں کی بدولت رہ گیا ہے۔ کیونکہ وہی شادی بیاہ کے موقعوں پر کچھ خالص لوک گیت چھکری میں گاتی ہیں۔

شادی بیاہ کے گیتوں کو کشمیری زبان میں "ونہ وُن" کہتے ہیں اور یہ خالص نسوانی چیز ہے۔ ان گیتوں میں جو تنوّع اور رنگارنگی پائی جاتی ہے وہ ہمارے باقی لوک گیتوں کی نسبت بہت زیادہ ہے۔

شادی بیاہ پر جو رسم و رواج پُورے کیے جاتے ہیں، "ونہ وُن" اُن سبھی کے ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ لڑکی یا لڑکے کی شادی کی بات طے کرنے سے لے کر اُن کی شادی تک جتنے بھی مرحلے آتے ہیں ان تمام مرحلوں پر سینکڑوں گیت موجود ہیں اور ان سے پتہ چلتا ہے کہ ہماری مائیں بہنیں اور بہو بیٹیاں کس طرح شادی کی سیدھی سادی رسم کو ایک اہم اور شان دار تقریب میں تبدیل کر دیتی ہیں۔ ونہ وُن کا موضوع موقع محل کی مناسبت سے بدلتا رہتا ہے اور یہ شادی بیاہ میں آنے والے سبھی

مرحلوں کا احاطہ کرکے اپنی اہمیت منواتا ہے۔ شادی بیاہ کے مرحلوں کی شاعرانہ تفصیل پیش کرنے کے علاوہ ونہ وُن میں طنز و مزاح اور گالی گلوچ سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ کبھی کبھار خاندانی عظمت اور شرافت کے گیت گائے جاتے ہیں۔ تو کبھی دولہے اور دُلہن کی خوبصورتی، اچھے اخلاق اور دوسری اچھی صفتوں کا ذکر چھڑ جاتا ہے۔ ان ہی گیتوں میں عورتیں بعض اوقات حالات کی ناسازگاری اور ناموافقت کا رونا بھی روتی ہیں۔ بڑھتی ہوئی نرخوں اور ضروریات زندگی کی کم یابی کا بھی بڑے حقیقت پسند پیرایے میں تذکرہ ہوتا ہے۔ دولہا سسرال آچکا ہے۔ اب اس کی اور براتیوں کی خاطر تواضع کا مرحلہ درپیش ہے۔ ضیافتیں پک چکی ہیں، لیکن عورتیں مطمئن نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ سب کچھ نہیں کر پاتی ہیں جو وہ کرنا چاہتی تھیں۔ اس لئے وہ کہتی ہیں ؎

"ہم اپنے ہاتھوں میں پیالے لے لے کر تمہیں پلائیں
پر کیا کریں مہنگائی نے ہماری کمر توڑ دی ہے!"

غرض ہمارے شادی بیاہ کے گیت خالص عوامی اور لوک مزاج کے حامل ہیں۔ ان میں جانے پہچانے اور معروف شعرا کا کلام نہیں گایا جاتا۔ حالاں کہ ہمارے بعض شاعروں نے وقت وقت پر "ونہ وُن" کی "تخلیق" بھی کی ہے۔ لیکن ان لکھے ہوئے گیتوں کو وہ قبولِ عام حاصل نہ ہو سکا جو اصلی لوک گیتوں کو حاصل ہوا ہے۔ اس سلسلے میں اکیلی مثال صرف عبدالاحد نادم کی ہے جن کا نعتیہ ونہ وُن خاصا مقبول رہا ہے۔

ونہ وُن عورتیں خود ہی تخلیق کرتی ہیں۔ اور کبھی کبھار ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی معروف ونہ وُن گاتے گاتے وہ موقع محل کی مناسبت سے اس میں تبدیلی اور اضافے بھی کرتی ہیں۔ ونہ وُن میں بڑی وسعت ہے۔ وقت بدلنے کے ساتھ ساتھ اس میں نئے نئے موضوع بھی آتے ہیں۔ مثال کے لئے آج کل کے زمانے میں جب ٹیلی فون امارت کی نشانی بنایا جاتا ہے، ہماری عورتوں نے ٹیلی فون پر بھی ایک ونہ وُن تیار کیا ہے جو شہر میں بہت مقبول ہے ؎

نشاط سے مولیاں منگاؤ
گگری بل کے پانی سے انہیں صاف کرو
پھر سونے کی چھری سے ان کے قتلے بناؤ
اور اتنی دیر میں ٹیلی فون کراؤ

اس کے علاوہ ہمارے ونہ وُن میں سُوٹ، بُوٹ، اچکن، گورنر، موٹر، جیپ، افسر اور دوسرے

ایسے ہی الفاظ اپنے پورے موضوع کے ساتھ آگئے ہیں۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ہمارے ونہ وُن میں ہماری سماجی زندگی پورے طور سے منعکس ہو جاتی ہے۔ اس بات کی وضاحت اس طرح پیش کی جا سکتی ہے۔ ہمارے شہروں، قصبوں اور دیہاتوں میں جو معاشی، سماجی اور نفسیاتی فرق ہے اُس کا اظہار ہمارے شادی بیاہ کے گیتوں سے بھی ہوتا ہے۔ دیہات کے گیتوں میں ابھی تک ٹیلی فون، جیپ، موٹر وغیرہ جیسی خالص شہری چیزیں داخل نہیں ہونے پائی ہیں۔ دیہاتوں کی اقتصادی اور تعلیمی ترقی کی سُست رفتار بہت حد تک اس کی ذمہ دار ہے اور دیہاتوں کا ونہ وُن اب بھی پرانا ہی نظر آتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ گیت[۵]

(۱) سکھی راج ہنس ہماری چھت پر آ بیٹھا ہے
جا دریافت کر کہ یہ کہاں سے آ گیا!

(۲) اس چندن کے پیڑ کے پاس گھاس کا ایک پودا نکل آیا
جسے نُور کی ہواؤں نے جھولا جھلایا

(۳) مشاطہ کو منت سماجت کے بعد لے آؤ
اور اُس سے کہو کہ وہ ہماری دُلہن کو اطمینان سے سجائے سنوارے!

(۴) راہ دیکھتے دیکھتے ہماری آنکھیں پتھرا گئیں
جانے صاحب زادہ (دُولہا) کب آئے!

(۵) دُولہا پُل کو عبور کر گیا تو پانی میں سے صدا آئی
اور ہم یہ سمجھیں کہ کوئی رنگین بُلبل آ گئی

(۶) اُس پہاڑی پر سے تم نے پکارا
اور ادھر ہنسنی نے تمہاری پکار سُن لی

ہمارے شادی بیاہ کے گیتوں کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ یہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں بعض معمولی فرق کے ساتھ بالکل ایک سے ہیں۔ بعض رسموں اور ریتوں میں فرق ہونے کے باوجود کشمیری ہندوؤں کا ونہ وُن بھی اُن ہی ارمانوں، آرزوؤں اور آشاؤں کا شاعرانہ اظہار ہے جو کہ مسلمانوں کے شادی بیاہ کے گیت ہیں۔ ونہ وُن کا بیشتر حصہ دونوں فرقوں میں مشترک ہے اور باقی گیتوں میں کہیں کہیں دیوی دیوتاؤں اور تیرتھ استھانوں کے نام کے علاوہ کوئی دوسرا فرق نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ کشمیری زبان کے لوک گیت یہاں کے رہنے والے لاکھوں انسانوں کے مجموعی کردار کی نمائندگی کرتے ہیں اور اس کردار کی بنیادیں انسان دوستی، محبت، رواداری اور انسانی بھائی چارے کی عظیم روایات پر کھڑی کی گئی ہیں۔ یہ ایسی روایات ہیں جن پر کوئی بھی قوم فخر سے اپنا سر اونچا کر سکتی ہے۔

سیوا سنگھ

پنجابی شاعری میں سیکولر نظریہ

ہندوستان ایک وسیع ملک ہے جس میں مختلف مذاہب اور قومیں آباد ہیں۔ یہاں کئی زبانیں بولی جاتی ہیں۔ ہزار ہا سال سے آباد ہو چکی قومیں اور نسلیں اپنے ساتھ الگ الگ مذہبی نظریات، تہذیب و تمدن اور رہن سہن کے ڈھنگ لے کر آئی تھیں۔ یہاں آکر جہاں انہوں نے زندگی کے مختلف پہلوؤں پر اپنی تہذیب اور تمدّن کا اثر ڈالا وہاں وہ بھارت کی تہذیب و تمدّن سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکیں۔ سچ تو یہ ہے کہ بیرونی ممالک سے آئی ہوئی قومیں اور ذاتیں وقت گذرنے کے بعد ہندوستان کی تہذیب کا ایک حصہ بن کر رہ گئیں۔ صدیوں سے یہاں ہندو، مسلمان، عیسائی، پارسی اور سکھ مذاہب مختلف مذہبی نظریات کے باوجود بھی پڑوسیوں کی مانند ایک ساتھ رہ رہے ہیں۔ آج کا آزاد ہندوستان پہلے وقتوں کی نسبت کہیں زیادہ قومی وجذباتی یک جہتی کے روپ میں دکھائی دیتا ہے۔ اس میں ہر صوبہ کی الگ زبان ہونے کے باوجود کوئی علیٰحدگی محسوس نہیں ہوتی۔ اس کا بنیادی سبب یہاں کے تہذیب و تمدن کی یکسانیت ہے۔ وہ وقت دُور نہیں جب کہ زبان کے اختلاف ایک قومی زبان کے نشو و نما پانے کے بعد دُور ہو جائیں گے۔

پنجاب، ہندوستان کے شمال مغرب میں واقع ہے اور بیرونی حملہ آوروں کا دروازہ رہا ہے۔ اس سرزمین پر آریاؤں کی تہذیب نے نشو و نما پائی۔ اُنہوں نے یہاں پر وید اور گرنتھوں کی تخلیق کی۔ مسلمان اور دوسری قوموں کے آنے پر سب سے پہلے یہاں سے ہی ایک ملی جُلی تہذیب کا آغاز ہوا۔

پنجاب کی زبان پنجابی ہے۔ یہ عوام کی زبان ہے۔ عوام میں سے پیدا ہوئے ادیب اور اہلِ قلم کا اس زبان کو اُونچی سطح پر لے جانے میں بڑا ہاتھ ہے۔ پُرانے وقتوں میں، یا ایسے کہیں کہ ملک کی آزادی سے قبل اس زبان کو سرکاری سرپرستی حاصل نہیں ہوئی۔ تاہم اس میں اُونچے پایہ کے ادب کی تخلیق کی گئی ہے۔

زبان کی ایکتا ایک گہری اور جذباتی ایکتا ہے۔ یہ مختلف مذاہب کو ایک لڑی میں پرونے کی طاقت رکھتی ہے۔ پنجابی زبان، پنجاب میں رہنے والی ہر قوم و فرقے کی زبان ہے۔ اس زبان کی ایک بڑی خصوصیت غیر مذہبی (سیکولر) پہلو ہے۔ یہ خاصیت ہر زبان کے ادب میں دیکھی جاسکتی ہے۔ لیکن پنجابی سے سب مذہب کے لوگوں نے یکساں پیار کیا ہے اور اسے نوازا ہے۔ ہر مذہب سے تعلق رکھنے والے ادیب اور شاعروں نے اس زبان کی نشو ونما اور ادب میں اضافہ کرنے میں اپنا حصہ ادا کیا ہے۔ پنجابی ادب سب کا ایک مشترکہ ورثہ ہے۔ یہ پنجابی ہندوؤں، مسلمانوں، عیسائیوں اور سکھوں کی دین ہے۔ جہاں بابا فرید، شاہ حسین، بُلّھے شاہ، وارث شاہ، ہاشم، شاہ محمد اور کئی اور مسلمان شاعروں نے اس میں صوفیانہ خیالات کا اظہار کیا یا رومانوی ادب کی تخلیق کی وہاں سکھ گورو صاحبان نے وحدت پرستی کا درس دیا اور ہندو بھگتوں نے بھگتی ادب کی بنیاد ڈالی۔ ان کے علاوہ موجودہ وقت میں جوشوا فضل دین (عیسائی)، لالہ کرپا ساگر، دھنی رام چاترک، بابو ہمدم، فیروز الدین شرف، مولا بخش کشتہ، بھائی ویر سنگھ، امرتا پریتم، موہن سنگھ وغیرہ مختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والے شاعروں نے پنجابی ادب کو جدید نظریات سے روشناس کر کے ہر دل عزیز بنایا ہے۔

پنجابی کے قدیم ادب میں باقی زبانوں کی طرح شاعری کا ہی بول بالا رہا ہے۔ اس شاعری میں مختلف رنگ وجود میں آئے ہیں۔ جیسے صوفی، بھگتی، رزمیہ اور رومانوی ادب کا رنگ۔ ان رنگوں میں سے ابتدا میں بھگتی رنگ اور صوفیانہ طرز کی شاعری نے عوام کی زندگی پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ اس ادب میں انسانیت، رہن سہن کا اونچا ڈھنگ اور پریما بھگتی وغیرہ اصولوں کی تلقین کی ہے۔ ایک طرف اگر صوفی شاعری میں خدا کو اپنے اندر سے ہی تلاش کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے کا درس دیا گیا ہے تو وہاں بھگتی رنگ کی شاعری میں انسان کا خدا سے لگاؤ، اونچ نیچ اور چھوت چھات کو ترک کرنے کا طرزِ عمل بتایا گیا ہے۔ یہ دونوں رنگ انسانوں میں مساوات، خدا کا ہر جگہ موجود ہونا، گورو یا مرشد کی تعلیم کے ذریعہ اسے پانے کا اصول یا طریق کار بتاتے ہیں۔

بھگتی رس کی شاعری میں خدا کے وصل کا پیغام دینے کے ساتھ ساتھ دنیا کو ترک کرنے کی تعلیم نہیں دی گئی۔ بلکہ گھریلو زندگی کی عظمت بتا کر اسی راستہ پر گامزن ہونے کی تلقین کی گئی ہے۔ اسی طرح صوفی شاعر خدا کو جنگلوں میں تلاش کرنے کی بجائے انسانی دل میں تلاش کرنے کا درس دیتا ہے

فریدا خالق خلق میں خلق وسے رب ماہیں
مندا کس نوں آکھیے جاں تس بن کوئی ناہیں

ترجمہ :۔[اے فرید! ایشور اپنی بنائی ہوئی خلقت میں ہے اور خلقت خدا میں ہے۔ اس دنیا میں ہم
کیسے بُرا سمجھیں جب کہ اُس کی ذات کے بغیر کسی کا وجود نہیں]

بابا فرید کی نظر میں انسان سب سے اونچا الٰہی کرشمہ ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ خدا کو پانے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ مخلوقِ خدا کی دِل آزاری نہ کی جائے۔ انسان کا دِل بہت قیمتی ہے۔ اسے توڑنا اچھا نہیں۔

فریدا من مانک ٹھاہن مُول مچانگوا
جے تو پریا دی سِک پیاوُ نہ ٹھاہے کہی دا

ترجمہ :۔[اے فرید! انسانی دِل جواہرات کی مانند ہے۔ اسے توڑنا اچھا نہیں۔ اگر تُو نے ایشور
کو پانا ہے تو کسی کا دِل نہ دُکھاؤ]

یہ بات باعثِ فخر ہے کہ پنجابی کے سب سے پہلے شاعر بابا فرید شکر گنج ہوئے ہیں۔ آپ بارھویں تیرھویں صدی میں ہوئے ہیں۔ اُوپر بیان کئے گئے بابا فرید کے خیالات کی جھلک کبیر جی کے کلام میں بھی ملتی ہے :۔

اوّل اللہ نور اُپایا قدرت کے سب بندے
ایک نور تے سب جگ اُپجیا کون بھلے کون مندے

(گورو گرنتھ سے)

انسان خدا کی ذات سے وجود میں آئے ہیں۔ ان میں نیک و بد کی پہچان کرنا ممکن ہے۔

سب میں جوت جوت ہے سوئے
تِس دے چانن سب میں چانن ہوئے (گورو نانک)

ترجمہ :۔[سب انسانوں میں ایک خدا کا ہی نور ہے۔ اسی نور سے سب میں روشنی کا وجود نمودار
ہوتا ہے]

سکھ گورو صاحبان انسان کو اشرف المخلوقات کا درجہ دیتے ہیں۔

اَور جون تیری پنہاری۔ اس دھرتی میں تیری سِکداری

ترجمہ :۔[اے انسان اس دنیا میں تیری ہی عظمت ہے اور باقی مخلوقات تیرے ماتحت ہے]

آپ نسلی امتیاز اور چھوت چھات کو بُرا کہتے ہیں۔ گورو صاحبان کا فرمان ہے :۔

مانس کی جات سب ایکے پہچان لو

(گورو گوبند سنگھ)

اس لئے سِکھ بھگتی میں لَہر جسے گورمت کہتے ہیں، سب انسانوں کو یکساں ماننے اور نسلی امتیاز

دُور کرنے کا درس دیا گیا ہے ــــ

کھتری، برہمن، شودر، ویش اُپدیش چہوں ورناں کو سانجھا

مطلب یہ کہ کھتری، برہمن، شودر اور ویش یعنے سب ذاتوں کو گورمت میں ایک ہی راستہ دکھایا گیا ہے۔ اس میں مساوات اور ایکتا کا درس اس سطروں سے ظاہر ہوتا ہے :۔

سبھو سانجھی وال سداین۔ کسے نہ دِسے باہر اجیو

ترجمہ :۔ [سب انسان ایک ہیں۔ خدا سب کے اندر ہے، ان سے باہر نہیں]

اسی طرح صوفی فقیر، مذہبی شرح، بہشت و دوزخ کے چکر سے اُوپر اُٹھ کر خدا میں مل جانے کا تصوّر اپنے خیالوں میں ظاہر کرتے ہیں۔ حضرت سُلطان باہو کا کلام ہے ؎

نہ میں ہندو، نہ میں مُسلم، نہ میں مُلّاں قاضی ہوُ

نہ دِل دوزخ منگے میرا، نہ شوق بہشتی راہتی ہوُ

باجھ وِصال ربّ دے باہوؔ، ہور جھوٹھی سب بازی ہوُ

شاعر، ہندو مُسلم کے تفرقات سے اُوپر اُٹھ کر اور جنّت اور دوزخ کی خواہش نہ رکھتے ہوئے صرف خدا کے وصل کا تصوّر اپنے دِل میں رکھتا ہے۔ اسی وصل کی بات کو سیّد بُلّے شاہ نے اپنی کافیوں میں اس طرح گایا ہے :۔

حاجی لوک مکّے نوں جاندے، اساں جاناں تخت ہزارے

جِت دِل یار اُتے دِل کعبہ، بھاویں ویکھ کتاباں چارلے

ترجمہ :۔ [حاجی لوگ مکّہ شریف کی زیارت کرتے ہیں لیکن ہماری زیارت اپنے محبوب کا تخت ہزارہ ہے۔ ہمارا کعبہ اُدھر ہی ہے جہاں ہمارا محبوب ہے۔ چاہے تو چار کتابیں پڑھ کر دیکھ لو]

آپ تو ربّ کو ہی کعبہ سمجھتے ہیں اور اُسے ہی حاصل کرنا اپنی زندگی کا مقصد سمجھتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ صوفی اور بھگتی رس کی شاعری، جس میں زیادہ تر تصوّف کی باتیں کی گئی ہیں۔ انسان کے لئے باہمی میل ملاپ، پیار اور اچھے اعمال کا درس دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس شاعری کو ہر مذہب کے لوگ بڑی عقیدت سے پڑھتے اور سُنتے ہیں۔ گورو صاحبان کو سکھوں کے علاوہ ہندوؤں اور مُسلمانوں نے ایک جیسا اعزاز دیا اور دوسری طرف بابا فرید، شاہ حسین، بُلّے شاہ جیسے بلند پایہ کے صوفی فقیروں کے ہزاروں کی تعداد میں ہندو اور سکھ مُرید ہوئے۔ ان حضرات کے عُرس

آج تک تمام مذاہب کے لوگ یکساں خلوص اور محبت سے مناتے ہیں۔ ان بزرگوں کا کلام ہندوستان میں مختلف مذہبوں اور ذاتوں کا اتفاق اور رواداری کے ماحول میں رہنے کا سبب بنتا رہا ہے۔

اس اتفاق اور رواداری کی مثال مہاراجہ رنجیت سنگھ کے عہد میں ہوئے ایک شاعر شاہ محمد کے کلام سے ملتی ہے۔ اس دوران آرام اور چین سب کی مشترکہ دولت تھی۔ سب لوگ باہمی میل جول سے شیر و شکر تھے۔ اور جب انگریزوں نے پنجاب پر قبضہ کیا تو پنجابیوں کے دل کو جو صدمہ پہنچا، شاہ محمد نے اس طرح بیان کیا ہے :-

راضی بازی وسدے ہندو مسلمان دوہویں
سر دوہاں دے وڈی افات آئی
شاہ محمدا وِچ پنجاب دے جی کدی نہیں سی تیسری ذات آئی

ترجمہ :- [ہندو اور مسلمان راضی خوشی زندگی بسر کر رہے تھے (انگریزوں کے آنے پر) دونوں کے سر ایک بڑی آفت آگئی۔ اے شاہ محمد! پنجاب میں کبھی بھی تیسری ذات نے قدم نہیں رکھا تھا]

انگریز ہندو مسلمان کے علاوہ ایک تیسری اور غیر ذات تھی جسے پنجاب کے لوگوں نے قبول نہیں کیا تھا۔

انگریزوں کے پنجاب میں آنے پر کئی تبدیلیاں دیکھنے میں آئیں اور اقتصادی، تعلیمی، ادبی اور اخلاقی ماحول میں مغربی اثرات داخل ہو گئے۔ پرانے سوچنے کے ڈھنگ کی جگہ سائنسی نظریات وجود میں آئے۔ لیکن یہ تمام تغیرات پنجابیوں نے بخوشی قبول نہیں کئے۔ اپنی حکومت کی جگہ غیر ملکی حکومت کی غلامی کی وجہ سے "کوکا لہر" اور دیگر سودیشی لہریں پیدا ہو گئیں اور انگریزوں کی مروجہ نئی اقتصادی اور تعلیمی اصلاحات کے خلاف ناراضی کا اظہار کیا۔ لیکن ان کے باوجود بھی یہ اصلاحات لاگو ہو گئیں اور پنجاب مکمل طور پر (انگریزوں) کا غلام ہو گیا۔ دوسری طرف ہندوستان میں آزادی کی لگن نمودار ہوئی۔ انڈین نیشنل کانگرس کی سرکردگی میں آزادی کی تحریک عمل میں آئی۔ بیرونی ملکوں میں گئے ہندوستانی خصوصاً پنجابیوں نے آزاد ملکوں کے رہن سہن کا اپنے غلام ملک کے ساتھ مقابلہ کیا اور ان کے دل میں اپنے ملک کو آزاد کرنے کی تڑپ پیدا ہوئی۔ امریکہ، کنیڈا، ملایا، برما وغیرہ ممالک میں انہوں نے حصولِ آزادی کے لئے تنظیمیں قائم کیں۔

ان تنظیموں کی سرکردگی میں جاری کئے گئے اخبارات اور رسائل میں کئے گئے اتفاق اور ایکتا

کے بارے میں نشریات نے زندگی میں ایک ہل چل پیدا کردی۔ پنجابی زبان میں اس طرح کے ادب کی کافی تخلیق کی گئی ہے جس میں ہندوستان میں آزادی کی تڑپ، اتفاق میں رہنے اور غلامی کے خلاف بغاوت کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ سان فرانسیسکو سے شائع ہونے والے ایک اخبار "غدر گونج" میں انگریزوں کو ہندوستان سے نکالنے کا مشورہ ملتا ہے :۔

غدر پارٹی لیکھا لینا، کم نہیں کوئی چوری دا
رل مل سارے کرو خاتمہ، قوم فرنگی گوری دا

ترجمہ :۔ [یہ کوئی پوشیدہ بات نہیں کہ غدر پارٹی نے انگریزوں سے حساب لینا ہے۔ سب لوگ مل جُل کر فرنگی قوم کا خاتمہ کرو]

غدر پارٹی بیڑا چکیا، ہند آزاد کراون دا
آؤ شیرو غدر مچائیے، ویلا نہیں کھنجاون دا

ترجمہ :۔ [غدر پارٹی نے ہند کو آزاد کرانے کا بیڑا اُٹھایا ہے۔ یہ وقت ضائع کرنے کا نہیں]

انڈین نیشنل کانگرس کی چلائی ہوئی آزادی کی تحریک اور مہاتما گاندھی کی سرکردگی میں آزادی حاصل کرنے کی مہم اور بھی تیز ہوگئی۔ اس جد و جہد میں ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں نے متحد ہو کر قربانیاں دیں ـــ انگریزوں نے اتفاق اور طاقت کی عظمت کو بھانپ لیا تھا اور اس تحریک کو دبانے کے لئے وقتاً فوقتاً جو ظلم و جبر ڈھائے اُن سے اس تحریک کو اور تقویت ملی۔ اس میں تمام ہندوستانیوں کی طاقت تھی۔ انگریز نے اسے دبانے کے لئے کئی حربے استعمال کئے۔ "لڑاؤ اور حکومت کرو" کی پالیسی نے ملک میں کچھ شگاف ضرور پیدا کیا۔ سنہ ۱۹۴۷ء میں دو قومی نظریے کی بنا پر جب مادر وطن ـــ ہندوستان کے دو ٹکڑے ہو گئے۔ جس سے آزادی تو مل گئی لیکن ملک کو بے حد جانی و مالی نقصان اُٹھانا پڑا۔

آزادی کی جد و جہد میں ادیب کا کوئی کم حصہ نہیں۔ پنجابی شاعری میں ہمیں اس جد و جہد کے بارے میں شروع سے ہی میلانات ملتے ہیں۔ ڈاکٹر بھائی ویر سنگھ، جو پنجابی شاعری میں دورِ جدید کے بانی ہیں، انسان کے لئے بے حد درد رکھتے ہیں۔ دنیا کے دُکھ درد آپ کو متاثر کرتے ہیں جو ان سطروں سے ظاہر ہوتا ہے:

دُنیا دا دُکھ دیکھ دیکھ دِل دبدا دبدا جاندا
اندر لا چنگروگ ٹُردا نیناں نیر وسا ندا

ترجمہ :۔ [دُنیا کا دُکھ دیکھ کر دِل بیٹھتا جا رہا ہے۔ دِل پسیج رہا ہے اور آنکھوں سے آنسو بہہ رہے ہیں]

آپ مُلک کے آرٹ اور ہُنر میں اپنائیت محسوس کرتے ہیں۔ یہ آرٹ خواہ کسی بھی آرٹسٹ کی دین ہے، ہندوستان میں ہونے کی وجہ سے ہندوستانی ہے۔ جیسے کہ قطب مینار کے بارے میں لکھتے ہیں :۔

قطب نام توں سیٹمک جاپیں لاٹھ نام توں ہندو
پر ساتوں توں انجاپیں، ہند گگن دا اِندو
ہندوستانی عجباں اندر تو مینار لاثانی
اصل نسل ہے بھاویں کوئی تو ہیں ہندوستانی

ترجمہ :۔ [قطب نام سے تو تم سیٹمک یعنی سامی نسل کا ظاہر ہوتے ہو اور لاٹھ نام سے تم ہندو لگتے ہو۔ لیکن تم تو ہمیں ہندوستان کے گگن پر قطبی ستارے کی مانند مشترکہ دکھائی دیتے ہو۔ ہندوستان کے عجوبات میں تو ایک لاثانی مینار ہے۔ اس سے ہمیں مطلب کہ تمہیں بنانے والا کون ہے، تو تو ہندوستانی ہے]

زمانۂ قدیم میں اس مُلک پر بیرونی حملہ آوروں نے آکر تسلّط جمالیا اور یہاں کے ہُنر اور صناعی کے نمونوں کو مسمار کردیا۔ کشمیر میں مارتنڈ کے کھنڈرات کو دیکھ کر بھائی ویر سنگھ اپنے دِل کے درد کو چھپا نہیں سکے۔ مندرجہ ذیل سطور میں کس خوبصورتی سے اظہار خیال کیا ہے :۔

مارتنڈ نوں مارپیاں ہوئی مُدّت کھندی پوئی
پر کمبنی پتھراں وِچ ہُن تک ساتوں سی سہی ہوئی
ہائے ہُنر تے ہائے وِدیا، ہائے دیش دی حالت
ہائے ہند پھل پھاڑیاں والے ہرپل کہندی روئی

ترجمہ :۔ [بڑا عرصہ گذرا کہ مارتنڈ کو مسمار کیا گیا۔ لیکن اب بھی پتھر کانپتے نظر آرہے ہیں۔ بھائی صاحب اپنے مُلک کے ہُنر اور علم، جو کہ عروج پر تھا، کے لئے افسوس کرتے ہیں کہ مُلک میں ناانصافی کی وجہ سے ان چیزوں کی کیا حالت ہوئی]

آپ مُلک کی غلامی اور ہُنر کی تباہی کا ذمّہ وار نااتفاقی کو ٹھہراتے ہیں۔

بھائی ویر سنگھ جی کے ہم زمانہ اور پنجابی کے مشہور شاعر لالہ دھنی رام چاترک کی شاعری میں مُلک کے تہذیب و تمدّن کے ساتھ پیار پایا جاتا ہے۔ وہ اتفاق سے رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اُن کے دِل میں آزادی کی تڑپ ہے اور ذاتی، نسلی یا مذہبی امتیاز دُور کرنے کا درس دیتے ہیں۔ آپ کی نظر میں ہندوستان کی سرزمین :۔

اوہ نیکیاں دا چشماں، اوہ برکتاں دا ڈیرا

اوہ دھرم دا باغیچہ، ہندوستان میرا

ترجمہ:۔ [یہ ملک نیکیوں کا سرچشمہ ہے اور برکتوں کا ڈیرہ ہے۔ میرا ہندوستان مختلف مذاہب کا باغیچہ ہے]

آپ کا دیش پیار کا جذبہ سب لوگوں کو ایک تار میں پروئے ہوئے دیکھتا ہے:۔

سب پرا لڑیاں نوں جس نے اِک تار وِچ پروتا

اس لئے چاترک اپنے ہم وطنوں کو غیر ملکی حکومت سے چھٹکارا پانے کا پیغام دیتے ہیں:۔

آؤ اِک جھنڈے ہیٹھاں جمع ہو کے

بوٹا پھٹ دا جڑاں توں پٹ لیئے

سانجھا چاترک زور لگ سکے تے

ہندوستان دیاں بیڑیاں کٹ دیئے

ترجمہ:۔ [آؤ ایک جھنڈے کے نیچے جمع ہو کر نا اتفاقی کو جڑ سے اکھاڑ دیں۔ اسی سانجھے زور سے ہندوستان کی زنجیریں کاٹی جا سکتی ہیں]

چاترک نے ہندوستان کو آزاد ہوتے دیکھا۔ اُن کے خیال میں آزاد ہندوستان ایک نئی دنیا کا جز بن جائے گا۔ جہاں رنگ و نسل کا امتیاز مٹتا جا رہا ہے۔ فرقہ داری، غلط عقیدے وغیرہ کا نام و نشان نہیں رہے گا اور یہ زمین مشترکہ میراث ہو جائے گی۔ اس کے حصے بخرے ہونے کے باوجود بھی شاعر کے خیال میں ایک انسانستان وجود میں آئے گا:۔

ہندو مومن سکھ عیسائی، سارے جان بھائی بھائی

دستکار کرتی کرسان، سانجھی روٹی ونڈ کے کھان

سانجھے ہون مسیتاں مندر، وسے رب دلاں دے اندر

سانجھیاں چوناں سانجھی پیڑ، اُنگی سڑیاں دکھے سریر

اِک دوجے توں صدقے جان، سچ مچ دا انسانستان

ترجمہ:۔ [ایک اصلی انسانستان، جو وجود میں آئے گا، اس میں ہندو، مسلمان، عیسائی اور سکھ بھائی بھائی ہوں۔ دستکار اور محنت کش کسان روٹی بانٹ کر کھائیں۔ مندر اور مسجدیں ایک ہوں اور خدا تعالیٰ دلوں میں بس جائے۔ انتخاب بھی مشترکہ ہوں۔ ایک حصہ کے

دُکھ درد ساری دُنیا کو تڑپا دیں]

پروفیسر موہن سنگھ بھی اپنے ہم وطنوں سے انہیں خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ حصولِ آزادی کے لئے آپ نے اس جدوجہد میں تفرقات مٹا کر بلا امتیازِ مذہب و ملّت کے دعوت دی ہے۔ آپ لکھتے ہیں :۔

آؤ ہندیو رل نچو ہیئے کوئی عشق دا ترکھڑا نال ولے

پردے چا ہیئے گھنگھٹ لاہیئے رنچیئے نالو نال ولے

دیش پیار دی مدرا پی کے ہوئیے مست بے حال ولے

ترجمہ :۔ [آؤ ہندوستانیو! ہم پیار کے ناچ میں شریک ہو جائیں۔ حُبّ الوطنی کے نشے میں مست ہو کر اس ناچ میں کوئی پردہ داری نہ ہو]

آپ باہمی یک جہتی اور چھوت چھات کو ترک کرنے کے لئے کیا اچھا خیال پیش کرتے ہیں :۔

اُچھل گنگا دیاں لہراں مارن زمزم دے وِچ چھال ولے

باہمن دے گل جنجو ہوون چمریٹی دے وال ولے

ترجمہ :۔ [گنگا کی لہریں زم زم میں مِل جائیں اور چمارن کے بال برہمن کے جنیو کا کام دیں]

اس طرح تمام مُلک جب مِل کر زور لگائے گا تو مُلک کی آزادی میں کوئی دیر نہیں لگے گی :۔

لکھ نیناں دی سانجھی چمکن بنے لکھ مشال ولے

لکھ دِلاں دی سانجھی دھڑکن لیا دے کوئی بھونچال ولے

لکھ بلیاں دا سانجھا ہاسا، بجلی دئے وِکھال ولے

لکھ زُلفاں دی سانجھی مُنتر، بن جائے سانجھا جال ولے

اِک ویراں جے رل کے ہندیو رنچ لوڈ ایداں نال ولے

کیوں نہ ہون پھر سچے تہاڈے سُپنے اتے خیال ولے

ترجمہ :۔ [لاکھوں آنکھوں کی مشترکہ چمک ایک مشعل بن جائے گی۔ لاکھ دِلوں کی دھڑکن ایک زلزلہ لا سکتی ہے۔ لاکھ ہونٹوں کی ہنسی بجلی میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ اور لاکھ زُلفیں جب بُن لی جائیں تو ایک جال بن جائے گا۔ اے ہندوستانیو! اگر آزادی کی جدوجہد میں مِل جُل کر زور لگاؤ گے تو کوئی بڑی بات نہیں کہ آزادی کے متعلق ہمارے خیال سچے نہ ہوں!]

سنہ ۱۹۴۷ء میں ہندوستان آزاد ہوا۔ اس آزادی کے لئے جہاں بے شمار قربانیاں کی گئیں وہاں مُلک

کے بٹوارے نے لاکھوں لوگوں کو بے گھر کر دیا۔ حیوانیت اور بربریت کے المناک منظر دیکھنے میں آئے۔ ہمسائے دشمن بن گئے۔ صدیوں سے ایک ساتھ رہنے والے ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہو گئے۔ ان تمام واقعات نے ادیب کو بے اثر نہیں رہنے دیا۔ اُسے احساس ہوا کہ پیار ختم ہو گیا۔ خون سفید ہو گئے۔ اس دور میں جو کچھ ادیبوں نے لکھا، اُس سے انسانیت سوز اعمال پر ایک گہری چوٹ کی گئی ہے۔

پنجابی کی مشہور شاعرہ امرتا پریتم انہیں واقعات کو پیش نظر رکھ کر اپنی ایک طویل نظم —— "میں تواریخ ہاں ہند دی" میں مُلک میں ختم ہو چکے پیار کے جذبے کو اُبھارنے کے لئے اور کئے گئے گناہ کی تلافی کرنے کے لئے ایک زبردست چوٹ کرتی ہے۔ چنانچہ وہ وارث شاہ کو، جس نے ہیر رانجھے کے پیار کو ابدی بنا دیا، بُلاتی ہے تاکہ وہ پھر سے پیار کی مشعل روشن کرے :۔

اج آکھاں وارث شاہ نوں کِتوں قبراں وِچوں بول
تے اج کتابِ عشق دا کوئی اگلا ورقا پھول

... ...

جِتھے وجدی سی پھوک پیار دی اوہ ونجلی گئی گواچ
رانجھے دے سب ویر اج بُھل گئے اوہدی جاچ
اوہ دردمنداں دیا دردیا اُٹھ تک اپنا پنجاب
اج بیلے لاشاں وِچھیاں تے لہو دی بھری چناب

ترجمہ :۔ [آج میں وارث شاہ کو کہہ رہی ہوں کہ وہ قبر سے بول پڑے اور آکر عشق کا ایک نیا ورق اُلٹائیے۔ شاعرہ محسوس کرتی ہے کہ پنجاب کی سرزمین میں جہاں پیار کی بانسری بجتی تھی، وہ بانسری کھو گئی ہے۔ رانجھے کے سب بھائی اس کی جاچ بھول گئے ہیں۔ وہ وارث شاہ کو اپنا پنجاب دیکھنے کی دعوت دیتی ہے جہاں ہر جگہ لاشیں بچھی ہوئی ہیں۔ اور چناب خون سے بھرا پڑا ہے]

پنجاب کا ایک اور شاعر درشن سنگھ آوارہ اپنے ہم وطنوں کو پہلی غلطیوں کو بھلا کر نئے اور روشن مستقبل میں مندر اور مسجد کے جھگڑوں میں پڑنے کی بجائے مشترکہ آسمان کے تلے پیار سے رہنے کی دعوت دیتا ہے۔

آ مندروں مسیتوں ذرا اُچے ہو بہیئے۔ تے سانجھے آکاش ہیٹھاں دل کے کھلوئیے
گلے مِل کے پچھلی حماقت تے رو بہیئے۔ تے بیتے دے داغاں نوں ہنجوآں دچ دھوئیے

بھر بھینا ذرا دا، جوں ماسہ اُچھلنے۔ تے بھُل جان ساڈوں مستیاں شوالے

شاعر، غرقہ پرستی یا عبادت گاہوں کے جھگڑوں سے اُونچا اُٹھنا چاہتا ہے۔ ایک مکتب اس بدلتے دَور میں بڑی عبادت گاہ ہے۔ جہاں نئے خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ ایک خدا کی یاد کی جاتی ہے اور پیار اور مِلاپ کا درس دیا جاتا ہے۔ اوتار سنگھ آزاد کے یہ خیالات مندرجہ ذیل اشعار میں مُلاحظہ ہوں:۔

نویں منکھ نے ساج لئی اپنی عبادت گاہ نویں
ہے خدا دی کلپنا وی بدل گئی
تے طریقہ سجدیاں دا بدلیا
ہُن نہ اوہ پیریں بجھے زنجیرے
اُڈنوں ماہو کھ نوں ہے جنہاں روکیا
اس عبادت گاہ وِچ اوہ بیٹھ کے
سر وساں بجھے رب نوں ہے پوجدا
پیار گل وکڑی ہے سب دی پئے رہی

آج کا ادیب محدود دائرے سے نکل کر تمام دُنیا کی ایکتا کا احساس کرتا ہے۔ وہ انسانیت کی بھلائی کا خواہاں ہے۔ دُنیا کے کسی حصہ میں انسان پر ہو رہے ظلم اُسے دُکھ پہنچاتے ہیں۔ وہ جبر اور ناانصافی کے خلاف آواز بلند کرنے سے گریز نہیں کرتا۔

آزاد ہندوستان پہلے وقتوں کی نسبت کہیں زیادہ متحد ہے۔ اس دَور میں بیرونی خطرہ ہماری سالمیت کو اور بھی مضبوط بنانے کا باعث بنا ہے۔ اس کے ہر صوبہ کی اپنی الگ زبان ہونے کے باوجود بھی کوئی علیحدگی دیکھنے میں نہیں آتی۔ یہ ایکتا ایک مشترکہ تہذیب و تمدن کا نتیجہ ہے۔ زبان اور دوسرے اختلافات ختم ہوتے جا رہے ہیں اور مستقبل میں ایک قومی زبان کے عروج پر آنے کے سبب یہاں کی سیکولر روایات اور بھی مضبوط ہوتی جا رہی ہیں ؛

موتی لال مصری

ہماری سیاسی اور اقتصادی قدریں

۱۹۳۱ء میں جب عوامی تحریک کا آغاز ہوا تو اس کے مقاصد کا اظہار چند وجوہات کی بنا پر کھلے بندوں نہیں ہو سکا۔ اس تحریک کے پیچھے جو مقاصد کارفرما تھے وہ اس کے ظاہری مذہبی رنگ و رُوپ کی وجہ سے مبہم تھے۔ جہاں تک تحریک کی قیادت اور تنظیم کا تعلق تھا، اُس میں بھی خامیاں تھیں۔ پھر بھی اس حقیقت سے کوئی بھی مورخ اختلاف نہیں کر سکتا کہ ۱۹۳۱ء کے تاریخی واقعات ہماری ریاست میں جاگیر دارانہ نظام کے خلاف عوام کے اوّلین عزم اور مصمم ارادے کا اظہار تھے۔ لیکن قیادت جن لوگوں کے ہاتھ میں تھی وہ متوسط تعلیم یافتہ طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اُن کا نقطۂ نظر محدود تھا اور وہ تحریک کو اپنے محدود مفادات کے حصول کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے۔ سرکاری ملازمتوں میں مُناسب نمایندگی، اور اس سلسلے میں اپنی جائز شکایات کا ازالہ اُن کا ایک بہت بڑا مقصد تھا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے لیڈروں کے مطالبات میں عوام کی خواہشات کا مکمل اور بھرپور اظہار نہیں ہو پایا۔ یہی وجہ ہے کہ عوام کی ضروریات اور خواہشات، لیڈرشپ کے مقاصد کے ساتھ ہم آہنگ نہیں تھیں۔ عوامی جدوجہد کی قیادت ایک دوغلے کردار میں نمودار ہوئی ——— جو لیڈر ایک طرف لاکھوں مُفلسوں کی ترجمانی کے لئے عوامی اسٹیج پر رُونما ہوئے۔ دوسری طرف وہی اپنے طبقے کے معمولی مطالبات منوانے کی خاطر درمیانہ داری کا رول ادا کرنے لگے۔ عوام کی اکثریت یعنی کسان اور دستکار جاگیردارانہ نظام سے مفر پانے کے لئے جدوجہد کی چکی میں پستے رہے۔ لیکن تعلیم یافتہ طبقے کی بالادستی برابر قائم رہی۔

جوں ہی تحریک نے زیادہ زور پکڑ لیا تو نسبتاً قدامت پسند اراکین الگ کر لئے گئے۔ اُن میں سے کئی تو بڑی بے باکی سے تحریک سے ہی لاتعلق ہو گئے اور کھُلم کھُلا، باغی عوام کے خلاف صف آرا ہو گئے اور شخصی حکمرانوں کے حواریوں، حاشیہ برداروں اور جی حضوریوں کا کردار اپنا لیا۔ لیکن پھر بھی

لیڈرشپ میں جو روشن فکر لوگ موجود تھے، انہوں نے ایک ترقی پسندانہ رویّہ اپنالیا اور تحریک کو آگے بڑھاتے رہے۔ ۳۹-۱۹۳۸ء کے درمیانی عرصے میں تحریک کے مقاصد کو نئے معانی عطا کرنے کی ضرورت شدت سے محسوس ہونے لگی۔ کیونکہ اب یہ بات ہر شخص پر عیاں ہو گئی تھی کہ محدود مطالبات کی شنوائی اور معمولی رعایتوں کے حصول سے عوام کو مطمئن کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس دوران میں عوام کے کچھ نمائندے قانون سازیہ میں شامل ہوئے تھے۔ لیکن وہاں بھی حکمران کی طرف سے نامزد کیئے گئے ممبروں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ اس لئے یہ ادارہ بھی قطعاً بے اثر اور بے اختیار تھا۔ سیاسی اقتدار بلا شرکت غیرے برابر شخصی حکمران کے ہاتھ میں تھا۔ تجربے نے یہ بات ثابت کر دی تھی کہ عوام کے مسائل کا واحد حل، سیاسی نظام کی تبدیلی میں مضمر تھا۔ ۱۹۳۸ء میں مسلم کانفرنس نے "عوامی مطالبہ" کی جو تشکیل عمل میں لائی وہ ریاست کے اندر جاگیردارانہ نظام کے خلاف ترقی پسند عناصر کی توجّہ کا مرکز بن گئی اور اُس پر کچھ سرکردہ اور ذی شعور غیر مسلموں نے بھی اپنے دستخط ثبت کر دیئے۔ ریاست کے مختلف علاقے اور فرقے ایک ذمّہ دار اور عوامی نمایندوں پر مشتمل حکومت کا قیام عمل میں لانے کی جد و جہد کے لئے ایک ہی جھنڈے تلے منظم ہو گئے۔ یہ ضروری ہو گیا تھا کہ قومی مطالبات اور مقاصد کے حصول کے لئے ایک قومی پلیٹ فارم یا نیشنل پلیٹ فارم قائم کیا جائے۔ چنانچہ ۱۹۳۹ء میں نیشنل کانفرنس کا قیام ان ہی تبدیلیوں کا ایک منطقی نتیجہ تھا۔ یہ بھی لازمی تھا کہ جاگیرداری اور شخصی حکومت کے خلاف کام کرنے والے تمام کارکن، مشترکہ تحریک کے دائرے میں شامل کئے جائیں۔ اس اعتبار سے تحریک کا نیا ڈھانچہ، سیاسی شعور کی نئی سطح کے عین مطابق تھا۔ تحریک کے پرانے انداز کو نظر انداز کیا گیا۔ کیونکہ وہ اب فرسودہ ہو چکا تھا۔ لیکن تحریک کی اساس وہی رہی جو تھی۔

جاگیرداری کے خلاف ریاست میں جس جد و جہد کا آغاز ہوا تھا، الگ تھلگ رہ کر اس کے پنپنے کے آثار کم تر ہی تھے۔ ضروری تھا کہ یہ اُس عظیم تحریک سے اثر لیتی رہے جو ہند میں سامراج واد کے خلاف منظم ہوئی تھی۔ اور ایسا ہی ہوا۔ یہ اُس سے فیضان حاصل کرتی رہی۔ شخصی حکمران اور شہزادے برطانوی سامراج کے حواری اور حاشیہ بردار تھے۔ اس لئے شخصی حکومت اور سامراجیت کے خلاف یکساں طور پر جد و جہد ہوئی تھی۔ اور یہ ہندوستان کی قومی جمہوری تحریک کا ایک حصہ تھا جس نے برطانیہ کے نوآبادیاتی راج کو ملک سے باہر نکالنے کا بیڑا اُٹھا لیا تھا۔ ہندوستان کی پانچ سو ریاستوں میں رہنے والے لوگ شخصی حکمرانوں سے نجات حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ان ریاستوں میں رہنے والے عوام کی تحریک، ہندوستان میں رہنے والے لوگوں کی اُس تحریک سے منسلک ہو گئی جو بیرونی حکومت کے

خلاف عمل میں آئی تھی۔ ریاست جموں وکشمیر کے لوگ اس تحریک میں آزادی کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور جری مجاہدینِ آزادی کے رُوپ میں شامل ہوئے۔ اس طرح سے ہماری جدوجہد کو نئے اُفق عطا ہوئے اور اس نے اُن جنگجو اور جری لوگوں کو بھی اپنی طرف کھینچ لیا جو جاگیر دارانہ مظالم کے نیچے دبے ہوئے تھے۔ اس طرح سے لاکھوں کی تعداد میں عوام سامراج اور جاگیرداری کے خلاف منظم ہوئے اور آزادی کی مشعلِ روشن فروزاں ہوئی۔ دباؤ اور داروگیر کا کوئی بھی حربہ عوام کو دبانے میں کام یاب نہ ہو سکا۔

دوسری جنگ عظیم کے دوران جب ہٹلر کے فسطائی جتھوں نے روس پر جارحانہ حملہ بول دیا۔ نیشنل کانفرنس فوری طور اس حملے کی نوعیت کو بھانپ گئی۔ روس دُنیا کا وہ پہلا ملک تھا جہاں سامراج وادکی دیواروں میں شگاف پڑ گیا تھا۔ اور جہاں مزدور طبقہ سرمایہ داروں اور زمین داروں کا تختہ اُلٹنے میں کام یاب ہوا تھا۔ اس لئے روس دُنیا کے تمام مزدوروں کی واحد پناہ گاہ تھا۔ روس کے اکتوبر انقلاب کی تاریخی اہمیت اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ یہ وہ اوّلین انقلاب تھا جس نے تمام استحصالی طبقوں کی برتری اور حکومت کا خاتمہ کر دِکھایا۔ فسطائیت کے خلاف جنگ انصاف پر مبنی تھی۔ اس لئے نیشنل کانفرنس نے واضح لفظوں میں فسطائیت کے خلاف روس کی جدوجہد کی حمایت کی۔ اس سے ہماری تحریک کی پختگی اور مقاصد کی صفائی کا اظہار ایک ایسے مرحلے پر ہوا جب کہ ہندوستان میں بہت سے حب الوطن عناصر اُلجھن میں گرفتار تھے اور کوئی واضح موقف اختیار نہ کر سکے تھے۔ جنگ میں فسطائی قوتوں کی شکست سے ترقی پسند رُجحانات کو تقویت حاصل ہوئی اور عالمی پیمانے پر اُس کے ہمہ گیر اثرات رُونما ہونے لگے۔

ہماری تحریک ان تاریخی واقعات سے متاثر ہوتی رہی۔ ۱۹۴۴ء میں نیشنل کانفرنس نے "نیا کشمیر" کا پروگرام مرتب کر لیا۔ جس کا مقصد ایک ایسے سوشلسٹ سماج کا قیام تھا جو ہر قسم کے استحصال اور طبقاتی تسلط سے آزاد ہو۔ اس تاریخی دستاویز کے دیباچے میں اُس وقت کی نیشنل کانفرنس کے لیڈر شیخ محمد عبداللہ نے روس کی کام یابیوں کو خراج تحسین ادا کیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ صرف سماج وادی نظام ہی عوام کے مسائل حل کر سکتا ہے۔ "نیا کشمیر" کا مقصد زمین داری کی بدعت اور جاگیرداری کے ظلم کو ختم کر کے ایک نئی معشیت کو قائم کرنا تھا جس میں محنت کش طبقہ اپنی قسمت کا آپ مالک ہوتا ——— سیاسی اقتدار قطعاً بے معنی ہوگا، اگر یہ سماجی اور اقتصادی نظام میں تبدیلی لانے اور ہر طرح کا استحصال اور طفیلیت ختم کرنے کا ایک ذریعہ نہ ہوتا۔ تحریک کے مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ایک ذمّہ دار حکومت اور عوامی نمایندے ہی کافی نہ تھے۔ ان

مقاصد کی واضح پہچان ضروری تھی تاکہ شخصی حکومت کا خاتمہ محض سربراہوں کی تبدیلی تک محدود نہ رہے بلکہ سماج میں ایک انقلابی تغیر رُونما ہو جائے۔ "نیا کشمیر" ایک نئے سماج کی تعمیر کا ایک ایسا پروگرام تھا جس میں تمام محنت کش طبقے کو سیاسی اور اقتصادی میدانوں میں قائدانہ کردار ادا کرنے کا موقعہ نصیب ہوتا۔ یہ واضح طور پر ایک تو جاگیرداری اور سامراجیت کے خلاف مقاصد کی تشکیل تھی۔ اور دوسرے اس سے عوام کا شعور ایک نئی سطح پر آگیا۔ عوامی تحریک کا سیاسی مسلک شخصی حکمرانوں سے سیاسی اقتدار کو چھین لینا تھا اور اقتصادی مقصد ایک ایسی سوسائٹی کا قیام جس میں استحصالی طبقے کو کوئی برتری حاصل نہ ہوتی ——— مختصر الفاظ میں اس سے یہ مقصد سامنے آگیا کہ سوشلزم اور جمہوریت کی تعمیر کے لئے سیاسی اقتدار حاصل کیا جائے!

جیسا کہ پہلے بتایا جاچکا ہے عوام کی قیادت ایک دوغلے کردار کی صورت میں رُونما ہوئی۔ "نیا کشمیر" کے پروگرام کے انعقاد کو ایک نئی تنظیمی ہئیت اور نئے عناصر کی ضرورت تھی۔ لیکن لیڈرشپ نے شخصی حکمرانوں کے ساتھ مفاہمت کو ہی مصلحت جانا اور اس طرح سے "ڈائیارکی" (Dyarchy) وجود میں آگئی۔ نیشنل کانفرنس کے ایک نمائندے کو ریاستی کابینہ میں جگہ حاصل ہوئی۔ یہ بات اُن انقلابی مقاصد کے مطابق نہ تھی جن کے لئے نیشنل کانفرنس عوام کو اُبھار رہی تھی۔ لیکن یہ لیڈرشپ اور اس کے مزاج کا ایک آئینہ تھی۔ جو لوگ یہ اُمید کر بیٹھے تھے کہ "ڈائیارکی" اہم سیاسی تبدیلیوں کے لئے راہ ہموار کرے گی وہ وہم اور بے یقینی میں بُری طرح مُبتلا ہوگئے۔ حق بات تو یہ ہے کہ اس سے صرف عوام کی توجہ اصل مقصد سے ہٹانے اور انقلابی جدوجہد کی شدت کو کم کرنے کا مدعا پُورا ہوگیا۔ تحریک میں عوام نے جس پیش قدمی کا مظاہرہ کیا تھا وہ مفلوج ہوکر رہ گئی۔ اس کے تباہ کن نتائج چند مہینوں کے بعد ہی پُوری طرح نمایاں ہوگئے۔

نیشنل کانفرنس نے "نیا کشمیر" پروگرام اپنانے کے بعد جو مقبولیت حاصل کرلی اور عوام کی تحریک جس شاندار ڈھنگ سے رُونما ہوئی۔ اُس کا مظاہرہ ۱۹۴۵ء میں کانفرنس کے سوپور کنونشن میں کسانوں کی بھاری تعداد کی شرکت سے بخوبی ہوتا ہے۔ اس اجلاس میں شری جواہر لال نہرو، خان عبدالغفار خان اور ہندوستان کے دوسرے مقتدر رہنماؤں نے بھی شرکت کی اور عوام نے اُن کا نہایت گرم جوشی سے خیر مقدم کیا جو مسٹر محمد علی جناح کے لئے ایک موزوں جواب تھا جو اس سے کچھ دیر پہلے ہی سری نگر آئے تھے اور یہاں آکر نیشنل کانفرنس کی مذمت کی تھی۔ اُن کے دو قومی نظریے سے لوگوں پر کوئی اثر نہ ہوا۔ کیونکہ عوام کے سیاسی شعور کی سطح اتنی اُونچی تھی کہ وہ مذہب کے نام پر کی گئی اپیل اور مبہم خیالات سے بہک نہیں سکتے تھے جن کا واحد مقصد لوگوں کے اتحاد کو توڑ کر جاگیرداری اور سامراج کے خلاف جدوجہد کو

کمزور بنانا تھا۔ لوگ اس بات کو اچھی طرح سے سمجھتے تھے کہ جو لوگ مذہب کی بنیاد پر لوگوں میں پھوٹ ڈالنے کے درپے ہیں، وہ درحقیقت سامراجیت اور جاگیر دارانہ نظام کے خلاف جدوجہد کو توڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس لئے وہ "نیا کشمیر" کے خواب کو حقیقت میں ڈھالنے کی سعی میں ہمارے رفیق یا حلیف نہیں ہو سکتے۔ ریاست کی جمہوری تحریک نے بالواسطہ طور پر مُلک کی اُن قوتوں کے ساتھ نہایت مضبوطی سے جوڑ لیا جو سامراجیت کے خلاف بر سرِ پیکار تھیں۔ نیشنل کانفرنس نے اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتے ہوئے انڈین نیشنل کانگرس، کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا اور ہندوستان کی دوسری ترقی پسند قوتوں کے ساتھ "برادرانہ" ربط قائم کر لیا۔ تنظیم ایک متحدہ محاذ کے طور پر کام کرتی رہی اور کوئی نمایاں نظریاتی اختلاف سامنے نہیں آیا۔ اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ساری تحریک "بائیں سمت" کی طرف متعین کی گئی تھی اور اس نے کبھی بھی طبقوں کے اشتراک کے فلسفے اور کمیونزم کے خلاف کوئی بات تسلیم نہیں کی۔ اس نے استحصالی طبقے کے خلاف مضبوط جدوجہد اور جاگیر داری اور زمین داری کو ہمیشہ کے لئے ختم کرنے کی حمایت کی۔ ہماری تحریک نے اُس وقت بھی کانگرس اور کمیونسٹ پارٹی سے فیضان حاصل کیا جس وقت مُلک کی ان دو بڑی سیاسی طاقتوں کے درمیان اختلافات ایک خوف ناک صورت اختیار کر گئے تھے۔

عالمی جنگ ختم ہونے کے چند برس بعد محنت کش اور پُرعزم عوام نے برطانوی حکومت پر جو کاری ضربیں لگائیں اُن سے اس کی بُنیادیں ہلنے لگیں۔ ہندوستان میں عوام کی بیداری اور سامراجیت کے خلاف ان کی للکار عالمی مزاج کا ایک حصہ تھی ——— فسطائیت کی ہزیمت نے تمام دبے ہوئے ممالک میں مقبول قوت کو تقویت بخشی تھی اور یہ ممالک بیرونی حکومت کا جُوا اُتار پھینکنے پر کمربستہ ہو گئے تھے۔ یہاں تک کہ فوج اور سمندری فوج نے بغاوت کا جھنڈا بلند کر لیا۔ اور وہ بھی عوام کے ٹھاٹھیں مارتے ہوئے سمندر میں شامل ہو گئے۔ برطانوی حکومت کے قدم ڈگمگانے لگے۔ بہرحال سامراجی حکمران اپنی فنا پر راضی نہیں ہوا کرتے۔ انہوں نے ایک پُراسرار سازش کی اور جوابی حملہ کر دیا۔ وہ عوامی تحریک کی خامیوں اور کمزوریوں سے پوری طرح آشنا تھے جن کو انہوں نے اپنے مفاد کے لئے استعمال کر لیا۔ ہند کی تحریک آزادی ایک سنگی (monolithic) نہیں تھی۔ اس میں لوگوں کے بہت سے طبقے شامل تھے۔ جو مختلف مقاصد کی تکمیل کے لئے لڑ رہے تھے۔ محنت کش، کسان اور متوسط طبقے کے محکوم لوگ سماجی نظام میں ایک انقلابی تبدیلی کے خواہاں تھے۔ اس کے برعکس سرمایہ دار اور اُونچی سطح کے لوگ عوامی تحریک کو اپنے اغراض حاصل کرنے کا ذریعہ بنا کر اقتدار سنبھالنا چاہتے تھے۔ چُوں

ہمارا انقلابی تحریک نے نئے اُفق چھو لئے تو وسیع قومی محاذ پر پائے جانے والے تفاوات اور بھی نمایاں ہو گئے۔ وہ طبقہ جو عوام کے انقلابی رجحان سے خائف تھا۔ اُس نے عوامی بیداری کے ٹھاٹھیں مارتے ہوئے سمندر سے اپنی آنکھیں پھیر لیں اور اقتدار کے انتقال کے لئے سامراجیوں کے سامنے ہاتھ پھیلایا۔ سامراجیوں نے جال پھیلایا تھا۔ اور جو لوگ اپنی مرضی سے اس میں پھنس گئے، اُنہوں نے شعوری طور پر سامراجیت کو اپنے سفاکانہ منصوبے رُو بہ عمل لانے کا موقع عطا کیا۔ اور عوامی بیداری کو فرقہ وارانہ خون خرابے کی نذر کر دیا۔ یہ سامراج واد کی ایک بڑی فتح تھی۔ ظاہری طور پر تو اقتدار منتقل ہو گیا لیکن ہندوستان کی معیشت پر سامراجیوں کا تسلط قائم ہو گیا۔ اس کے علاوہ برطانوی سامراج ملک کے دو ٹکڑے کرنے میں کامیاب ہوا۔ اور اُس نے فرقہ داریت کی آگ کو بھڑکایا۔ جس سے ہندوستان کی دو نئی مملکتوں کے درمیان اختلافات، تناؤ اور نفرت کے بیج بوئے گئے۔ یہی وہ حکمتِ عملی تھی جو برطانوی سامراج نے دونوں مملکتوں کو دستِ نگر اور کمزور بنانے کے لئے اختیار کر لی تھی۔

سنہ ۱۹۴۶ء میں برطانوی حکومت نے وزارتی مشن کا اعلان کیا۔ اس کے ساتھ ہی کانگرس، مسلم لیگ اور برطانوی حکومت کے درمیان بات چیت کا آغاز ہوا۔ اس گفت و شنید میں ہندوستانی ریاستوں کی نمایندگی وہ راجے مہاراجے کرتے تھے جن کی سرداری ان ریاستوں پر تسلیم کی گئی تھی۔ یہ بات بالکل عیاں تھی کہ یہ بالواسطہ طور پر برطانوی سامراج کے حواریوں کی وساطت سے برطانوی حکومت کو قائم رکھنے کی ایک چال تھی۔ اسی نازک مرحلے پر نیشنل کانفرنس نے "کشمیر چھوڑ دو" کا نعرہ بلند کیا اور بیع نامۂ امرت سر کی تنسیخ کے لئے ایک تحریک شروع کر دی۔ یہی وہ معاہدہ تھا جس کے تحت مہاراجہ گلاب سنگھ کو جموں و کشمیر کی ریاست انعام کے طور پر بخش دی گئی تھی۔ یہ تحریک برطانیہ کی اس سازش کے خلاف تھی، جس کے سہارے وہ ہند کی ریاستوں میں جاگیر دارانہ نظام کو برقرار رکھنا چاہتا تھا۔ شخصی حکومت کے دن پورے ہو رہے تھے اور نیشنل کانفرنس پوری گھن گرج کے ساتھ میدان میں اُتر آئی تھی۔

"کشمیر چھوڑ دو" تحریک کو ملک کی تمام محبِ وطن اور سامراجیت کے خلاف قوتوں کی حمایت حاصل ہوئی۔ اس کے باوجود کہ کچھ رجعت پسند سیاسی عناصر نے اس نئے نعرے کو تسلیم نہیں کیا۔ اور مہاتما گاندھی اور پنڈت نہرو نے مہاراجہ کی سرکار کے مظالم اور ان کے وزیرِ اعظم شری آر سی کاک کی مذمت کی جو برطانوی سیاست کاروں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی کی طرح ناچ رہے تھے۔ شری کاک نے اس تحریک کو کمیونسٹ تحریک قرار دیا۔ لیکن کانگرس اور ملک بھر کی عوامی تنظیمیں اور محنت کشوں کی جماعتیں

کھلم کھلا تحریک کی حمایت کے لئے آگے بڑھیں۔ یہ بات غالباً فراموش کی گئی ہے کہ جس وقت کانگریس سرکار نے کو ہالہ میں شری نہرو کو گرفتار کر لیا۔ تو اس کے خلاف مدراس میں مزدوروں نے احتجاجی مظاہرہ کیا جس پر پولیس نے گولی چلائی اور بہت سارے مزدور شہید ہو گئے۔ دو قومی نظریے کے بانی اور مسلم لیگ کے رہنما مسٹر محمد علی جناح نے "کشمیر چھوڑ دو" تحریک کو غنڈہ گردی قرار دے کر مسترد کر دیا اور اس طرح سے شخصی حکومت کی حمایت کی جو برطانوی سامراج کے ہاتھوں میں محض ایک کھلونا تھی۔ ریاست کے اندر ہندو اور مسلمان رجعت پسندوں نے شخصی حکومت کے خلاف عوام کی عظیم الشان جنگ کے خلاف مورچے قائم کر لئے۔ بہر کیف وہ مکمل طور پر تنہا رہ گئے اور اُن کی اصلیت لوگوں کے سامنے آگئی۔ مسلم لیگ کے مقامی حمایتی ذلت آمیز طریقے پر سرِعام شخصی حکومت کے حامیوں کے کردار میں سامنے آگئے۔ کچھ خود ساختہ لیڈروں نے شخصی حکمرانوں کی حاشیہ برداری کا رول ادا کیا۔ جموں میں جاگیردارانہ عناصر اور آر۔ایس۔ایس کے ساتھ وابستہ لوگوں نے بھی تحریک کی مخالفت کی۔

رجعت پسندی کا حربہ، فرقہ داریت اس مرحلے پر بھی اپنے اصلی رنگوں میں نمودار ہوا۔ لیکن عوام نے اس بار بھی اس کو مسترد کر دیا۔ ۱۹۴۷ء کے واقعات کو دہرانے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اُن سے کوئی بھی ناآشنا نہیں۔ کشمیر پر قبائلیوں کا حملہ اُن برطانوی عناصر نے منظم کیا جن کی جڑیں پاکستان میں کافی گہری تھیں۔ اس معاملے پر اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں۔ ریاست میں عوامی سرکار نے اُس وقت جو کچھ بھی کر دکھایا، وہ ایک معجزے سے کم نہیں۔ کشمیر کے تمام باشندے سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح جارحانہ حملے کے خلاف کھڑے ہو گئے۔ اور انہوں نے کشمیر کو ہڑپ کرنے کے سامراجی منصوبے کو خاک میں ملا دیا۔ اس بات کو نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیئے کہ لارڈ ماونٹ بیٹن نے مہاراجہ کشمیر کو مشورہ دیا تھا کہ وہ خود مختاری کا اعلان کریں اور ہند کے ساتھ الحاق نہ کریں۔ اس کا واحد مقصد ریاست کو ایک برطانوی اڈے میں تبدیل کر کے سوشلزم اور جمہوریت کے لئے عوام کی تحریک کو تحس نحس کرنا تھا۔ لیکن کشمیری عوام اُس فتنہ انگیز نعرہ بازی کے بھرے میں نہیں آئے، جس کی آڑ لے کر سامراجی قوتیں اپنے مکروہ منصوبوں کو پورا کرنا چاہتی تھیں۔ وہ حالات سے بخوبی واقف تھے اور اس بات کو سمجھتے تھے کہ مذہب کے نام کو تحریک آزادی دبانے اور ریاست سازشوں کا اڈہ بنانے کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے۔ انہوں نے ہندوستان کی جمہوریت اور سوشلزم کی قوتوں کے ساتھ اپنی تقدیر وابستہ کر دی۔

پورے اٹھارہ برس بیت گئے، جب عوامی تحریک نے اپنے رہنماؤں کو اقتدار کی کرسی پر بٹھا دیا۔ اس عرصے میں ہم نے کئی سیاسی بحران دیکھے ہیں اور کئی بار ہماری تحریک کو آزمائشوں کے

گہرے پیچاک سے گزرنا پڑا۔ اور کئی بار اس کی توانائیوں کے سرچشمے خشک ہوتے ہوئے محسوس ہوئے۔
اس مایوس کن صورت حال کی وجوہات مختصر طور پر ان لفظوں میں بیان کی جاسکتی ہیں:۔

(۱) متواتر سامراجی مداخلت اور اشتعال انگیزی

(۲) اُن اصولوں اور قدروں پر کاربند رہنے میں لیڈروں کی ناکامی جو عوامی تحریک نے وضع کی تھیں سامراج وادنے نام نہاد مسئلہ کشمیر کو کھڑا کردیا اور اس کو بنائے رکھا تاکہ وہ ہندوستان اور پاکستان کے اندرونی معاملوں میں مداخلت کرسکے۔ ہند اور پاکستان کے درمیان کشیدگی قائم رکھے اور جموں و کشمیر میں سامراجیت کے خلاف قوتوں کا اثر زائل کردے۔ ۱۹۴۷ء کے بعد مختلف مرحلوں پر جو لوگ برسر اقتدار آئے، انہوں نے اپنی طبقاتی حدود کا مظاہرہ کیا اور سیاسی اقتدار کو اپنے طبقوں کے معمولی مفادات حاصل کرنے کا ذریعہ بنادیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ سوشلزم کا قیام عمل میں لانے کا پروگرام حقیقت کے سانچے میں ڈھلنے سے رہ گیا۔ ان واقعات نے اس آفاقی اصول کی حقیقت کو نمایاں کردیا ہے کہ سوشلزم کی تعمیر کے لئے ملک کا سیاسی اقتدار لابدی طور پر محنت کش طبقے کے ہاتھ میں ہونا چاہیئے۔ ہر ایک انقلاب میں سیاسی اقتدار کا سوال فیصلہ کن ہوا کرتا ہے اور دیکھا یہ جاتا ہے کہ کس طبقے کا کردار سیاسی اقتدار پر زیادہ غالب ہوتا ہے۔

ہماری سیاسی اور اقتصادی قدروں کو جمہوری تحریک کی تبدیلیوں نے جلا بخشی ہے۔ ان قدروں کا عملی حصول، سوشلزم کی عالم گیر کوششوں سے جڑا ہوا ہے جو فی الواقع سیاسی اقتدار حاصل کرنے کے لئے محنت کش طبقے کی جدوجہد کے مترادف ہیں۔ چند وقتی ہزیمتوں اور رکاوٹوں کے باوجود ہماری جدوجہد بلاشبہ کامران و بامراد ہوگئی ہے ٭

انگریزی سے ترجمہ: فاروق نازکی

صاحبزادہ شوکت علی خان

جنگ آزادی کا ایک اولوالعزم مجاہد
ـــــــــــ نواب امیر خان

(۱)

بنا کردند خوش رسمے بہ خاک و خون غلطیدن
خدا رحمت کند ایں عاشقانِ پاک طینت را

وہ عاشقِ پاک طینت ـــــ وہ سالارِ اعظم ـــــ وہ مردِ کارزار ـــــ وہ جنگ آزادئ ہند کا اولوالعزم مجاہد، تاریخ ہند میں کہیں امیر خان، کہیں روہیلہ پٹھان، کہیں جانباز سپوت، کہیں حریت کا متوالا، کہیں شجاع، سردار اور کہیں بہادر جنگجو۔ متعدد بار بجلی کی چمک اور بادل کی کڑک بن کر ہمارے ذہنوں اور دماغوں کو اپنی صف شکن تلوار کی جھنکاریں سُناتا رہا ہے۔ ہندوستان کی تاریخ میں ایسے بہت سے نامور سپوت پیدا ہوئے اور تاریخ میں گُم ہو گئے۔ مگر یہ نبرد آزما امیر جہانگیر تاریخ میں گُم نہ ہوا بلکہ تاریخ اُس کی شخصیت میں ضم ہو گئی۔ آزادئ ہند کی ایک ایک سطر اس جانباز سالار اور عظیم المرتبت تاریخ ساز ہستی کی مرہونِ منت ہے۔ وہ ایک ایسے کردار کا حامل تھا جس سے آج تک وطن و ملت کا نام و ناموس زندۂ جاوید ہے۔

تاریخ صحیح معنی میں حالات و واقعات کا ایک ایسا ذخیرہ ہے جس میں ہزاروں افراد کے کارہائے نمایاں محفوظ ہیں۔ جہاں قوم و ملت کے عروج و زوال کی دِل دوز داستانیں ہیں وہاں اقوام کے غیر معروف افراد کی بھی دِل گداز کہانیاں ہیں۔ جہاں فاتحین اور ظفر مند شہنشاہوں کے قصے ہیں۔ اُن کے مخالفین اور مفتوحین کی المیہ داستانیں بھی ہیں۔ جس طرح ان کی تعریف و توصیف کے افسانے نہیں بھلائے جا سکتے اُسی طرح اُن غیر معروف شکست خوردہ افراد کی جد و جہد کو بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ جہاں سکندر کی ظفر مندی کا حال محفوظ ہے وہاں پورس کے بے باکانہ مجاہدہ کا بھی ذکر ہے۔

جہاں بابر کی فتح و نصرت کے تذکرے ہیں تو وہاں تاریخ راناسانگا کی شجاعت و جواں مردی کے قصوں کو بھی نہیں چھپا سکی ہے اور نہ ہی وہ اکبر و اورنگ زیب جیسے مظفر و منصور کارفرماؤں کے خلاف اُٹھنے والے رانا پرتاپ اور شیوا جی کے تذکروں سے مبرا ہے۔ ٹھیک اُسی طرح تاریخ نے آج تک کے حقائق و دقائق اور روزمرہ کی زندگی کے ہر شعبہ کی بعینہٖ تصویر لی ہے۔ کیا سیاست اور کیا معاشرت اور کیا ہی معیشت ہر لحاظ سے ہر زمانہ اور ہر دَور کی اقوام کی زندگی کو اپنے میں سمویا ہے۔ اسی طرح عہدِ وسطیٰ کی تاریخ میں ایک ایسا وقت آیا جب کہ ہندوستان کا شیرازہ منتشر ہوگیا اور مغلیہ سلطنت مٹ گئی۔ ہندوستان کی باگ ڈور انگریزوں نے سنبھال لی۔ مگر اس بیرونی طاقت کے خلاف بھی ہمیشہ وقتی طاقتیں علمِ بغاوت بلند کرتی رہیں اور اس فرنگی آمریت کے خلاف مجاہد حیدر علی بھی اُٹھا۔ جانباز ٹیپو سلطان نے بھی اپنی جان گنوائی۔ ہولکر اور سندھیا اور رنجیت سنگھ بھی اس میدان میں آئے۔ لیکن امیر خان وہ دلیر اور آزاد مرد تھا جو ڈاکٹر قانون گو "ہندوستان کا سب سے آخری بڑا فوجی مدبر[1] اور آزادیٔ ہند کا سب سے بڑا شاہباز تھا۔"[1] ٹیپو سلطان کی طرح امیر خان کا ساتھ بھی اُن کے خود کے ساتھیوں نے نہیں دیا اور وہ بابر و اکبر کا رتبہ رکھتے ہوئے بھی فرنگی دَور کی تاریخ میں صرف ایک ریاست کا نواب ہی رہا۔ حالاں کہ اُس کی دلیرانہ مُہمات اور خون آشام محاربات کی دِل ہلانے والی داستانوں سے تاریخ کے اوراق رنگین ہیں لیکن جس کا عشرِ عشیر بھی انگریز مؤرخین کے تعصّب اور ان کی بے نیازی و بے خبری کی بنا پر آج تک سامنے نہیں آسکا اور مورخین نے اس مجاہد اور جانباز سپوت کو صرف سفاک اور جابر[2] پنڈاری کے علاوہ کچھ نہیں لکھا۔ "حقیقت تو یہ ہے کہ تاریخ نے اب تک ہندوستان کے اس آخری عظیم الشان فوجی مدبر سے انصاف نہیں کیا ہے۔"[3] حالاں کہ تاریخ کے ساتھ اُس نے بہت بڑا انصاف کیا ہے۔ تاریخ پر اُس کا احسان عظیم ہے اور جنگِ آزادی میں اس نامور سردار کی حقیقت میں ایک خاص شخصیت ہے۔ ایک ایسی شخصیت جو دلچسپ بھی ہے اور دِل دوز بھی۔ غیر معروف پیش کئے جانے کے باوجود بھی ہمہ گیر ہے۔

اٹھارہویں صدی کے جانباز سپاہیوں میں امیر خان واقعی سب سے زیادہ بہادر اور شجاع سپاہی تھا۔

---

[1] "Historical Essays" by Dr. Qanoongo Page No; 124.

[2] تاریخ سید احمد شہیدؒ از غلام رسول مہر صفحہ ۸۲

[3] اس کے متعلق بعد میں بحث کی جائے گی کہ آیا وہ پنڈاری تھے یا روہیلہ پٹھان

[4] "Historical Essays" by Dr. Qanoongo Page No; 124.

جو اُس دَور کی سب سے بڑی طاقتوں پر بھی حاوی تھا۔ اُس نے اپنی دلیری، شجاعت اور لیاقت کا سکّہ جمالیا تھا۔ آج کا منصف مؤرخ جب تاریخ آزادی لکھے گا تو امیر خان کو اٹھارہویں صدی کا سب سے بڑا مردِ میدان تصور کرے گا۔ سندھیا، ہولکر اور نظام جیسی بڑی طاقتوں سے بڑی ایک طاقت، ایک ایسی طاقت، جس کا خود انگریزوں نے لوہا مانا اور اُس سے مقابلہ کرنے میں اُس وقت تک، جب تک کہ وہ اپنی ریشہ دوانیوں اور سیاسی چالوں سے امیری لشکر میں پھوٹ نہ ڈلوا سکے، باز نہ آئے جس کے نتیجے میں امیر خان خود ہی جال میں پھنس گیا۔[1]

ابتدائی زمانہ

امیر خان نے اپنی زندگی بہت معمولی حیثیت سے شروع کی تھی۔ ایک معمولی جاگیر دار کے بیٹے سے اٹھارہویں صدی کے اواخر میں اپنا کردار شروع کرتا ہے اور بڑھتے بڑھتے اُنیسویں صدی کے اوائل میں بہادر و ظفر مند عساکر کا سالار اور انگریزی سامراج کے خلاف لڑنے والا سب سے دلیر سپاہی بن کر ٹوٹتے ہوئے ستارے کی طرح تاریخ کو ایک دم روشن کر کے ختم ہو جاتا ہے۔ محمد شاہ غازی کے عہد میں امیر خان کے دادا طالع محمد خان[2] موضع جو ہڑ علاقہ بنیر افغانستان سے ہندوستان آئے تھے اور روہیل کھنڈ میں علی محمد خان[3] کی ہمراہی میں فوج کشی شروع کر دی۔ طالع محمد خان کے بیٹے حیات محمد خان نے سرائے ترین سنبھل مراد آباد میں کچھ جائداد حاصل کر لی اور اُسی پر اکتفا کیا۔ ۱۷۶۸ عیسوی میں[4] اُس کے گھر ایک بلند اقبال ہوش مند، شجاع و دلیر، ہوش گوش والا لڑکا پیدا ہوا۔ جس کا نام امیر خان رکھا گیا ؎

بود اخترے کز بُرج شرف عیاں گردد

بچپن ہی سے امیر خان کی حرکات و سکنات، دلیری اور شجاعت سے مملو تھیں۔ قرائن و آثار ابھی سے روشن مستقبل کے ضامن بنتے جا رہے تھے ؎

بالائے سرش ز ہوش مندی — می تافت ستارۂ بلندی

---

[1] تاریخ سید احمد شہیدؒ از غلام رسول مہر صفحہ ۱۱۰

[2] طالع محمد خان بنیر وال کے یوسف زئی پٹھانوں کے مشہور و معروف سالار زئی قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے۔ (دیکھئے قانون گو صفحہ ۱۲۵ نیز امیر نامہ قلمی مخطوطہ از لالہ بساون لال شاداں — ادارۂ تحقیقات علوم شرقیہ ٹونک (راجستھان)

[3] علی محمد خان کا انتقال ۱۲۱۱ھ میں ہوا۔ ان کی اولاد رام پور کے والیان ہیں۔

[4] امیر نامہ فارسی و حدیقۃ الاقالیم صفحہ ۱۴ اور سر ولیم ہنٹر کی گزیٹیر آف انڈیا

اور حقیقت میں یہ بچہ آگے چل کر بلند اقبال، امیر اور سالار بن کر رہا۔ یہ امیر شروع ہی سے لشکر کشی، صف آرائی اور جنگ وجدال کے نقشے بناتا اور معرکہ آرائی کے کھیل اپنے صغر سِن ساتھیوں کے ساتھ کھیلنے کا عادی تھا۔ خود فوج کا امیر بنتا اور ساتھیوں کے کاندھوں پر سوار ہوکر اپنے ساتھیوں کو کمان دیتا۔ پھر کوڑیاں بطورِ تنخواہ ان کو تقسیم کرتا۔ کسی کو سپاہی، کسی کو جمعدار اور دوسرے فوجی مراتب ومناصب دیتا۔ جب کوڑیاں نہ ہوتیں تو گھر سے اناج ہی لاکر باپ کی پروا کئے بغیر تقسیم کردیتا تھا۔ اسی ماحول میں بچے کی پرورش ہوئی۔ بالآخر اسی جنگی شوق و ذوق نے ایک فوجی ذہن تخلیق کر ہی لیا اور امیر خان عنفوانِ شباب میں ہی جنگی مہمات کی تلاش و جستجو میں گھر سے نکل پڑا، لیکن خوش نہ رہ سکا اور چونکہ بغیر باپ کی اجازت کے نکلا تھا۔ اس لئے پھر واپس آکر باپ سے اجازت لی اور ۱۲۰۲ھ مطابق ۱۷۸۶ عیسوی میں اپنے ہم عصر بہادر روہیلہ پٹھانوں کے ساتھ نکل کھڑا ہوا۔ سب ہی نے امیر خان کو اپنا سردار اور امیر منتخب کیا۔[1]

مُبارک بود فال فرخ زدن
نہ فرخ زدن بلکہ شہ رُخ زدن

یہ امیر خان کی زندگی کا پہلا نیک شگون تھا، پہلا کامیاب قدم تھا۔ یہ اس فوجی ذہن کی پہلی کامیابی تھی اور اُس کے تاریخی مستقبل کی پہلی فالِ نیک۔

امیر خان کی عمر اُس وقت بیس [۲۰] سال کی تھی، فرانسیسی جنرل ڈی بائی، متھرا میں فوجی بھرتی کر رہا تھا۔ امیر خان نے بھی اپنے رفقا کے ساتھ رجوع کیا۔ لیکن کم سِن ہونے کی وجہ سے امیر خان اور اُن کے چند ساتھیوں کو منتخب نہیں کیا گیا۔ چنانچہ باقی ماندہ رفیقوں کے ساتھ امیر خان دہلی ہوتے ہوئے شیخاواٹی (راجستھان) کے علاقہ میں گیا۔ جہاں یوسف خان رسالدار رہا جو نجف علی خان[2] کی سرکار میں نوکر تھا۔ امیر خان یہاں دو سال تک تن دہی اور بہادری سے نوکری کرتا رہا۔ لیکن بعد میں یہ نوکری چھوڑ دی اور کھیڑی، جودھ پور، ایدر اور ناگ پور جیسی ریاستوں کی بھی وقتاً فوقتاً نوکریاں کرکے بالآخر

---

[1] امیر نامہ فارسی مخطوطہ محفوظ ادارہ تحقیقات علوم شرقیہ ٹونک نیز افتخار التواریخ مصنفہ پنڈت دیوی پرساد جودھ پور (مطبوعہ) صفحہ ۱۱

[2] نجف علی خان کو شاہ عالم بادشاہ نے ذوالفقار الدولہ امیر الامرا کا خطاب دیا تھا۔ اُس نے آگرہ کا قلعہ بھرت پور کے جاٹوں سے چھینا تھا۔ اس کا انتقال ۱۱۹۶ھ میں ہوا۔ افتخار التواریخ صفحہ ۱۱

یہ سلسلہ ترک کر دیا اور آزاد فوجی جتھے کی تشکیل کرنے کے ارادے سے معہ اپنے رفقا کے سورت پہنچا۔ معاشی تکالیف نے ساتھیوں کی ہمتیں پست کر دیں اور بہت سے ساتھی جدا ہوتے رہے۔ ایک دن امیر خان نے اپنا گھوڑا تک ذبح کر ڈالا۔ مگر امیر بلند اقبال ان مصائب سے پیچھے نہ ہٹا اور سینہ سپر ہو کر کامیابی کے منازل طے کرتا گیا۔[1]

پہلا کامیاب کارنامہ

ان دنوں مرہٹہ سردار گائیکواڑ کی طرف سے پنڈت انگریزوں سے چوتھ وصول کرنے سورت آیا ہوا تھا۔ انگریزوں نے اُسے کمزور سمجھ کر چوتھ دینے سے انکار کر دیا۔ امیر خان نے جو دلیری، شجاعت اور جنگی تقاضوں سے خوب واقف کار تھا، فوراً پنڈت کو اپنی خدمات پیش کیں کہ میں اس کام کو انجام دوں گا اور حقیقت بھی یہ ہے کہ امیر خان نے ایک قلیل فوجی جمعیت کو کثیر التعداد اعلام اور جھنڈے دے کر شہر سے دور رستم باغ نامی جگہ میں اُتار دیا اور نیزوں اور تلواروں کی جھنکاروں کے ساتھ اس ہوشیاری، سوجھ بوجھ اور سیاست سے شور و غل مچایا کہ انگریز فوجی کثرت کا مظاہرہ سمجھ کر مرعوب ہو گئے اور مصالحت کر کے تمام ٹیکس چکا دئیے۔[2] انفرادی حیثیت سے امیر کے مختصر فوجی جتھے کا یہ پہلا دلیرانہ اور کامیاب کارنامہ تھا جس میں صرف امیر کی ہمت و استقلال اور فوجی ہتھکنڈوں نے کام کیا۔ خون ریزی کئے بغیر صرف فوجی تدبر اور جنگی چال بازیوں سے اس قدر مشکل مہم کو امیر نے پل کے پل میں طے کر دیا۔

۱۲۰۸ ہجری مطابق ۱۷۹۳ عیسوی میں پنڈت سے رخصت ہو کر امیر نے کوکن (بمبئی کے گرد و نواح کا علاقہ) کی راہ لی۔ سفر کی صعوبات اور مالی پریشانیوں نے امیر کے لشکر کو کم سے کم کر دیا۔ لیکن نارو شنکر (جو پیشوا کی طرف سے مالوہ کا حاکم تھا) امیر کو اُس کی پوری جمعیت کے ساتھ مالوہ لے گیا۔ جہاں اُس نے ایک سال گذارا۔[3] اور ۱۲۰۹ ہجری (۱۲۰۹ ہجری ۲۹ جولائی ۱۷۹۴ء سے شروع ہو کر ۱۷ جولائی ۱۷۹۵ء کو ختم ہوتا ہے) مطابق ۱۷۹۴ء کے اوائل میں بھوپال کی خانہ جنگیوں کی خون ریز داستان

---

[1] افتخار التواریخ صہ ۱۴۱

[2] 〃 صہ ۱۵۱ نیز امیر نامہ

[3] "Memories of Ameer Khan" by T.H. Princep P. 88

شیرانہ

نے اپنی طرف ملتفت کیا جہاں غوث محمد خان[1] ولی عہد ریاست اور امیر محمد خان[2] مختارِ ریاست کے مابین ایک سازشی تگ و دو چل رہی تھی۔ جس میں مرہٹے بھی اہم کردار ادا کر رہے تھے۔ امیر خان نے بھی اس نزاعی بحران سے خوب فائدہ اُٹھایا۔ اور آخر میں اصرارِ پیہم پر ایک فوجی سردار انگلیہ (جو سندھیا کا ایک فوجی جنرل تھا) سے عہد و پیمان کر لیا۔ لیکن انگلیہ نے امیر کو معاوضہ کی رقم دینے میں ذرا پس و پیش کیا۔ امیر نے تنہا اُس کے خیمہ میں جاکر بزورِ شمشیر یہ رقم وصول کی۔ انگلیہ اور اس کے حاشیہ نشینانِ دربار اس مردِ میدان کی بے مثل دلیری اور شجاعت سے دنگ رہ گئے ؎

سرے کز تو گردد بلندی گرائے   با فگندن کس نہ اُفتد زپائے

اس طرح اُس نے دوسری مرتبہ شجاعت و تہور سے بزورِ شمشیر رقم وصول کی[3] انگلیہ کو سمجھنے کے بعد امیر نے سرونج کا رُخ کیا۔ لیکن سریۂ محمد خان نے پھر بھوپال بلا لیا۔[4] آٹھ ماہ بعد امیر کو پھر واپس سرونج جانا پڑا۔

۱۷۹۶ء میں امیر خان، درجن سال اور راجہ جے سنگھ[5] جن کو دولت راؤ سندھیا نے اُن کے علاقے راہو گڑھ سے نکال دیا تھا، مل گیا۔ دولت راؤ سندھیا اور ہولکر نے اس اتحادِ باہمی کے خلاف لچھمن راؤ کو مضبوط توپ خانہ کے ساتھ روانہ کیا۔ امیر خان کی قلیل جمعیت نے ایسی سرفروشانہ اور جانبازانہ کارگزاریاں کیں کہ رستم و اسفندیار کے کارنامے تازہ ہو گئے۔ سندھیا نے مجبور ہو کر بالا راؤ انگلیہ کو کثیر افواج کے ساتھ پھر بھیجا۔ درجن سال اور جے سنگھ تو چند بری کے جنگل میں بھاگ نکلے۔ لیکن امیر خان مقابلہ پر ڈٹے رہے۔ گھمسان کی جنگ ہوتی رہی۔ کبھی تیر و تفنگ کی بارش، کبھی نیزوں و برچھوں کی بوچھاڑ۔ امیر خانی سمندِ بادِ صرصر بھی جوش و خروش میں اپنے آقائے نامدار کی بے مثال شجاعت کا مظاہرہ کر رہا تھا اور شمشیر امیری دشمنوں کی گردنوں سے کھیل رہی تھی ؎

ہر جا کہ شمشیر او کار کرد
یکے را دو کرد و دو را چار کرد

---

[1] نواب غوث محمد خان ابنِ حیات خان اس وقت ولی عہد تھے۔ ۱۲۲۳ھ میں باضابطہ مسند نشین ہوئے (تاریخ بھوپال صد۱۲)

[2] امیر محمد خان نواب حیات محمد خان کے وفادار غلام دیوان چھوٹے خان کا بیٹا تھا۔ تاج الاقبال تاریخ بھوپال صد۱۲، صد۱۸

[3] امیر نامہ فارسی اور Memoirs of Ameer Khan by T. H. Prinsep. P. 18.19

یہاں تک کہ اٹھارہ دن امیر خان گھوڑے کی پُشت سے نہ اُتر سکے اور برابر دُشمن کے خلاف بہادری، شجاعت اور بسالت کا مظاہرہ کرتے رہے۔ اس عدیم المثال فوجی کارنامے اور جوان مردی کے عملِ پیہم سے تاریخ میں نپولین کی وہ لاثانی مثال کہ وہ ایک ہفتہ تک گھوڑے سے نہ اُترا، ماند پڑجاتی ہے۔ اسی استقامت جلالِ حیدری، مردانہ کارگزاری اور علوہمتی کے صلہ میں امیر شیر افگن اس جنگ میں مظفر و منصور نکلا اور بالآخر جے سنگھ اور دُرجن سال کو اُن کے مقبوضہ علاقے واپس کردیئے گئے۔ اور امیر نے وہی کچھ کر دکھایا جو دونوں راجاؤں سے ان کے ملک دِلانے کا وعدہ کیا تھا۔ ستم ظریفی دیکھیئے کہ دونوں سرداروں نے امیر خان کو آدھا حصہ دینے کے خوف سے تنگ حوصلگی کی بنا پر اپنے ہی محسن کو قتل کرنے کی تدبیریں کیں جس کی وجہ سے امیر خان ان کی رفاقت چھوڑ کر سرونج چل پڑا۔[1] کیونکہ شجاع پور، بالاراؤ انگلیہ لینا چاہتا تھا لیکن پیشوا کے عامل نے امیر خان کی مدد حاصل کرلی تھی۔ جو انگلیہ کے لئے ضربِ کاری کے مترادف تھی۔ جنگ میں امیر خان کے سپاہیوں نے وہ جوہر مردانگی دکھلائے کہ انگلیہ نے دادِ شجاعت دینے کے علاوہ اپنی طرف مائل کرنے کی سعی لاحاصل کی۔ اور امیر نے کہلا بھیجا کہ ایسے نازک موقعہ پر عہد شکنی کرنا جواں مردی کے منافی ہے لیکن انگلیہ نے پیشوا کے عامل مقیم شجاع پور ہی سے پیام وسلام کرکے امیر خان کو مع اُس کے فوجی لشکر کے مُلازم رکھ لیا۔[2] یہ تھی شانِ مردانگی، جلالِ حیدری اور قوتِ صف شکنی کہ جس نے حریفوں کو بھی مجبور کردیا کہ وہ شکست کے بعد بھی استعانت کا ہاتھ امیر خان جیسے علوہمت اور محکم خیال سالار سے مانگے۔

بھوپال میں ثالث کی حیثیت سے

اسی اثنا میں بھوپال میں پھر خانہ جنگی کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ مُرید محمد خان، غوث محمد خان اور وزیر محمد خان[3] آپس میں جنگ آزما تھے۔ بالاراؤ نے مرید محمد خان کی مدد کی جس نے قلعہ بالاراؤ انگلیہ کو دے دیا۔ غوث محمد خان، نواب حیات محمد خان کا لڑکا شہر پر قابض رہا۔ نواب امیر خان کو بالاراؤ انگلیہ نے قلعہ سونپ دیا اور خود نے نواب سے صلح کرلی۔ امیر خان نے حالات کا جائزہ لیتے ہوئے قلعہ

(بقیہ پچھلے صفحہ سے متعلق فٹ نوٹ)

نواب حیات محمد خان والئی بھوپال کے بھائی سلطان محمد خان کا پوتا تھا۔ اُس کو عصمت بی بی بیگم حیات محمد خان نے ۱۲۱۱ھ میں ریاست کا مدار المہام بنایا تھا (تاج الاقبال ص۲۱-۲۲ نیز تاریخ مالوہ جلد دوم ص۱۳۹)

[1] نواب امیر خان از اکبر شاہ نجیب آبادی مطبوعہ لکھنؤ ۱۹۳۱ء صفحہ ۱۳ نیز امیر نامہ فارسی

[2] امیر نامہ فارسی [3] وزیر محمد خان بن شریف محمد خان بن فاضل محمد خان بن دوست محمد خان بانی ریاست بھوپال، مُرید محمد خان کے بعد ۱۲۱۱ھ میں مختارِ ریاست ہوئے (از تاریخ بھوپال)

نواب کو ان کے اسرارِ پیہم اور درخواست پر دے دیا۔ نواب حیات محمد خان نے امیر خان کو اپنا منتظم مقرر کر دیا۔ کچھ دنوں بعد مرہٹوں اور پنڈاروں کی قیادت میں بالا راؤ نے پھر بھوپال پر حملہ کیا۔ لیکن امیر خان نے وزیر محمد خان کے ساتھ شجاعت و تہور کا وہ مظاہرہ کیا کہ پنڈاروں اور مرہٹوں کو منتشر ہونا پڑا۔[1] اور آخر امیر خان کا جذبۂ شجاعت دشمن پر کام کر گیا اور نواب حیات محمد خان رئیس بھوپال، امیر خان کی بے مثال شجاعت اور حیران کن محاربات سے اس قدر متاثر ہوئے کہ اس عظیم الشان، عظیم المرتبت سالار کو بھوپال کا منتظم مقرر بنانا چاہا لیکن امیر جیسے مستغنی المزاج نے انکار کر دیا۔ یہ زمانہ نواب کے عروج کا زمانہ تھا۔ وہ ایک معمولی سپاہی سے سالار اور امیر لشکر بن چکا تھا۔ وہ امیر خان، جس کو جنرل دوبائی نے چند سال پیشتر بھرتی کرنے سے انکار کر دیا تھا، وہ آج بھوپال کا مختار، روہیل کھنڈ کا فاتح اور مالوہ کا ثالث بن چکا تھا۔[2]

ز فضلش سپاہی سپہدار شد
امیر و سر فوج و سالار شد

امیر اور ہولکر کا اتحاد

۱۷۹۸ء مطابق ۱۲۱۴ھ تاریخ میں نہایت اہم اور یادگار سال تھا۔ اس سے ایک نئے باب کا اضافہ ہوتا ہے۔ یہ ایک قران السعدین اور تاریخی اتحاد تھا۔ ایک سیاسی کش مکش کا عنوان عہدِ رنگین کی تمہید اور تحریکِ آزادی کی داستان کا آغاز اور ہند و مسلم اتحاد کا تاریخی سنگِ میل اسی قران السعدین سے قائم ہوا ہے۔ ۱۷۹۸ء حقیقت میں پٹھان اور مرہٹہ تعلقات میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ امیر خان اور ہولکر نے انگریزوں کو ہندوستان سے نکالنے کا تاریخی فیصلہ کیا تھا۔ دونوں کی دوستی اور باہمی اتصال میں، ایک نئی سیاسی تحریکِ آزادی کروٹ بدل رہی تھی۔ ایک سیاسی انقلاب ٹھاٹھیں مار رہا تھا اور انگریزوں کے خلاف بغاوت کی لہر دوڑ رہی تھی اور یہ سب مستقبل کا مؤرخ حسرت کی نظر سے دیکھ رہا تھا۔ مؤرخ آثارِ مالوہ کے مطابق ۱۷۹۸ء کا یہ قران السعدین دنیوی جاہ و جلال کی حیثیت سے دونوں سرداروں کے حق میں مبارک ثابت ہوا۔[3] مہاراج جسونت راؤ ہولکر[4] نے قدرت کے ودیعت

[1] افتخار التواریخ صفحہ ۴۶ و انگریزی امیر نامہ از پرنسیپ صفحہ ۳۷، ۳۸

[2] 〃 〃 صفحہ ۴۸

[3] آثارِ مالوہ از سید احمد مرتضیٰ صفحہ ۱۹۰ حکیم سید سعید احمد السعد ٹونکی مترجم امیر نامہ اردو نے ذیل کا تاریخ دونوں فاتحین کے اشتراک کے بالعمل پر موزوں کی ہے ع قرانِ ترک و ہند و جلِ اقبال

[4] ایضاً

کئے ہوئے بسالت، شجاعت، ہمت و استقلال کے اوصاف اور امیر خاں کی جانبازانہ بے باکانہ اور مخلصانہ اضافی امداد سے جو نامواری اور شہرت پائی وہ کسی مورخ سے پوشیدہ نہیں ہے۔ مرہٹہ لیڈران دنوں نامساعد حالات کے نشیب و فراز سے گذر رہا تھا۔ ناگ پور سے شیواجی کی چالوں پر چل کر قید سے رہائی تو پالی تھی لیکن بے سروسامانی کی حالت میں رواں دواں لوٹ مار کر رہا تھا۔ اسی حالت میں وہ شجاع پور پہنچا۔ جہاں کھنڈو[1] نامی امیر خاں کے ایک قدیمی نوکر کے ذریعہ امیر خاں جیسے جانباز اور دلیر سالار کی مدد حاصل کی گئی[2]۔ اس طرح سے پٹھانوں اور مرہٹوں کی باہمی دوستی اور افہام و تفہیم اور خیر سگالی تعلقات، کا یہ پہلا مبارک قدم تھا۔ پہلا اور آخری مستحکم سلسلہ تھا جس کے ذریعہ انگریزوں کو ہندوستان سے نکالے جانے کا حسین خواب شرمندۂ تعبیر ہوتا دکھائی دے رہا تھا۔ یہ کوئی تاریخ کا معمولی واقعہ نہیں تھا بلکہ ہندو مسلم اتحادِ باہمی کا پہلا اقدام تھا۔ دو فوجی سرداروں ہی کا باہمی اتصال نہیں تھا بلکہ دو نظریاتی فوجوں کی یک جہتی اور جدوجہد کا بڑا نتیجہ تھا۔ بیرونی آمریت کے خلاف دیسی تحریک کا پہلا مبارک دن تھا اور ایک فوجی معاہدہ ہی نہ تھا بلکہ ہندو مسلم اقوام کی تنظیم کا زبردست آلۂ کار جس سے فرنگی نظام کی جڑیں کھدتی دکھائی دے رہی تھیں۔

ہندوستان کا سیاسی نقشہ

امیر خاں اور ہولکر کے باہمی اشتراک کے وقت ہندوستان کے حالات کا سیاسی اور معاشی حالات کا طائرانہ جائزہ لینا از بس ضروری ہے جس سے تحریک آزادی کے سلسلہ میں بہت سے نشیب و فراز اور پُر پیچ راہوں کے دشوار کن مرحلوں کا اور ان کے خلاف نامساعد سازشوں اور ریشہ دوانیوں کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

اس زمانہ میں مغلیہ طاقت مضمحل ہو چکی تھی وہ والاشان نظام اور وہ عظیم المرتبت سلطنت جس کو بابر کے عزم و رزم نے جنم دیا۔ اکبر کی حکمتِ عملی، دانش وری نے مستحکم بنایا۔ جہانگیر و

---

[1] اتہاس سار میں کھنڈو کے بجائے سیّد وزیر علی کا نام لکھا ہوا ہے کہ اس نے ہولکر سے امیر خاں سے مدد طلب کرنے کے لئے کہا (بحوالہ افتخار التواریخ صہ ۵۳) لیکن مورخ تاریخ مالوہ اس نام کو سیّد وزیر حسین بتاتا ہے (تاریخ مالوہ از منشی سیّد کریم علی اندور صہ ۱۴۸)

[2] انگریزی امیر نامہ صہ ۹۴، صہ ۹۵ نیز امیر نامہ فارسی اور افتخار التواریخ صہ ۵۱، ۵۲

شاہ جہاں اور اورنگ زیب کی سعئ پیہم اور جواں مردی نے اور زیادہ استحکام بخشا۔ وہ جلیل القدر سلطنت کمزور مغلیہ جانشینوں کی خانہ جنگیوں اور ریشہ دوانیوں سے برباد ہو چکی تھی۔ ہر طرف بد نظمی اور بے راہ روی کا دَور دورہ تھا۔ مسلم جاہ و جلال کا علم سرنگوں ہو رہا تھا۔ میسور میں حیدر علی اور سلطان ٹیپو کی تحریک آزادی کا چراغ اپنوں کی بے حمیتی اور اغراض پرستی کی وجہ سے گُل ہو چکا تھا۔ دولتِ نظام دکن میں داخلی بد نظمیوں، مفاد پرستوں کی سازشوں کی وجہ سے تحلیل ہوتے ہوتے انگریزوں کے بل بوتے پر آخری ہچکولے لے رہی تھی اور اپنوں کے خلاف تحریک چلانا وہاں کے کوتاہ اندیش حکام کا شعار بن چکا تھا۔ ان کے دِل و دماغ پر فرنگی تسلط جم چکا تھا۔ اُدھر مغلوں کے اس دورِ انحطاط میں بڑی بڑی قوتیں میدان میں آ چکی تھیں۔ جن میں مرہٹے ہندوستان کے ایک بڑے حصہ تک چھا چکے تھے۔ لیکن ان کی بے پناہ طاقت کو پانی پت کے میدان میں احمد شاہ ابدالی نے کاری ضرب لگائی، جس سے پہلے تو وہ بکھرے، پھر آپس میں لڑتے رہے اور آخر میں لڑتے بھڑتے ختم ہو گئے۔ پیشوا کی طاقت ختم سی ہو گئی۔ سندھیا اور ہولکر پیشوا کے دو بڑے سردار ایک دوسرے سے لڑتے رہے اور اس نزاع کو انگریز مزید ہوا دیتے رہے۔

پنجاب میں رنجیت سنگھ نے ایک مضبوط فوجی نظام قائم کیا جو اس کی زندگی تک مستحکم رہا۔ اس نے اپنے انگریزوں کے خلاف اقدام نہیں کیا، البتہ امیر خان سے اتحاد کرنے کی سعئ لاحاصل ضرور کی لیکن اس کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ اسی طرح سندھ کی حکومت چار امیروں کے ہاتھ میں تھی۔ اودھ میں شجاع الدولہ نے، دکن میں نظام نے، بنگال، بہار، اُڑیسہ میں علی وردی خان نے اس اُمید و بیم پر خود مختاری کا اعلان کیا تھا کہ کم از کم اپنے اپنے علاقوں میں ہی آزادی قائم ہو سکے۔ اودھ میں نواب سعادت علی خان نے اپنی کوتاہ اندیشی کی بنا پر آزادی گنوا دی جس کو اس کے جانشینوں نے بالکل ہی نیست و نابود کر دیا۔

ایسے سیاسی حالات میں انگریزوں نے بڑی عیاری اور چال بازی سے بساطِ سیاست اُلٹ پھینکی۔ وہ انگریز، جو تجّار کی حیثیت سے ہمارے رحم و کرم کے بھروسہ پر وارد ہوئے تھے، دھیرے دھیرے لین دین کے ذریعہ مقامی رئیسوں سے مِل کر لڑا کر گھُستے گئے۔ سب سے پہلے کرناٹک، بہار و بنگال اور اُڑیسہ پر جمے۔ پھر مرہٹوں اور نظام سے مِل کر سلطنتِ خداداد میسور کو، جو آزادی کا سرچشمہ تھی، ختم کیا۔ پھر مرہٹوں کو لڑوا کر مُنتشر کیا اور آخر میں پٹھانوں کو بھی اپنی سیاسی چال بازیوں سے عہد و پیمان کے شکنجے میں کس لیا۔

راجپوتوں کی طاقت بھی آپس کے افتراق اور داخلی بدنظمیوں کی وجہ سے تحلیل ہو چکی تھی۔
مغلوں کی طاقت کے ساتھ ان کی طاقت بھی ختم ہو چکی تھی اور مرہٹوں اور پنڈاریوں کے پے درپے حملوں نے اور بھی مٹا سا دیا تھا۔ مالوہ اور مرکزی صوبجات ہند بھی پٹھانوں اور پنڈاریوں کے حملوں سے تباہ و برباد ہو چکے تھے۔ ایسے پُر آشوب اور بحرانی زمانہ میں انگریز برسر اقتدار تھے۔ لیکن اُن سے ٹکر لینے کے لئے ابھی پنڈارے پٹھان اور مرہٹے بڑی تعداد میں موجود تھے۔ اگر یہ تینوں طاقتیں آپس میں متحد و متفق ہو جاتیں تو انگریزوں کو ہندوستان سے نکلنا ہی پڑتا۔ مگر انگریزوں نے Divide and Rule یعنی "لڑاؤ اور حکومت کرو" کی حکمتِ عملی کے پیش نظر ایک طاقت کو دوسری طاقت سے ٹکرا ٹکرا کر آپس میں متحد نہ ہونے دیا۔ مرہٹوں میں دو گروپ بنا دئے۔ سندھیا اور ہولکر کو ایک نہ ہونے دیا۔ ہولکر میں رہا سہا جو جذبۂ آزادی تھا، اُس کو بھی نہ اُبھرنے دیا۔ امیر خان کے اتحاد میں ہمیشہ رخنہ اندازی کرتے رہے۔ ہولکر اور امیر خان کے مابین بسا اوقات بدگمانیاں پیدا کیں اور بے حمیت ضمیر فروش مقامی سرداروں کو ملا کر سازشیں کیں۔ غرض تحریکِ آزادی کے اس باہمی اتحاد و اشتراک پر ہمیشہ ضربیں لگاتے رہے۔

سیاسی انحطاط کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی معاشی، معاشرتی اور اخلاقی حالت بھی ناگفتہ بہ تھی۔ ہر طرف غارت گری اور بربریت کا دور دورہ تھا۔ انگریز تجارت اور صنعت و حرفت پر چھا چکے تھے اور ہندوستانیوں کو دماغی اور ذہنی اعتبار سے غلام بنا چکے تھے۔ ایک محکوم اور مفتوح قوم کی طاقتیں سلب ہو کر رہ جاتی ہیں۔ اسی کے پیش نظر ہماری تہذیب و تمدن، ثقافت، تعلیم، زبان و ادب اور صنعت و حرفت مٹ چکے تھے اور ہماری تدبیریں اور آزادی کی تحریکیں کسی نہ کسی طرح بار آور نہیں ہو رہی تھیں۔

انہیں سیاسی حالات کا جائزہ لیتے ہوئے مورّخ غلام رسول مہر رقم طراز ہوتے ہیں۔——
"ملکی کار فرماؤں میں سے اگر کوئی شخص اس جہاد میں رفاقت و اعانت کا حق ادا کر سکتا تھا تو وہ صرف امیر خان تھا۔ شجاعت و جواں مردی میں اُس کی دھاک دُور دُور تک بیٹھی ہوئی تھی۔ استعدادِ حرب و ضرب میں بھی اُس کا مرتبہ بہت اُونچا تھا۔ جس خصوصیت نے اُسے اقران و اماثل میں سب سے بڑھ کر بلند کر دیا تھا۔ وہ یہ تھی کہ اُس پر انگریزی اثر کی پرچھائیں بھی نہ پڑی تھیں۔ اس لئے اسلام و وطن کی آزادی کی خاطر صلاحیتِ جہاد میں کوئی اُس کا ہم عصر نہ تھا۔[1]"

---

[1] تاریخ سید احمد شہید رح از غلام رسول مہر صـ ۸۶

انگریزوں کے خلاف امیر خان اور ہولکر کی مشترکہ جدوجہد

امیر خان اور ہولکر کے باہمی اتحاد و اشتراک کے وقت ہندوستان کا یہ سیاسی نقشہ تھا۔
۱۲۱۴ھ مطابق ۱۷۹۷ عیسوی میں اس تاریخی اتحاد کے بعد دونوں سردار ملک گیری اور انگریزی آمریت کے خلاف سینہ سپر ہو کر نکل پڑے۔ شجاع پور اور آشٹہ ہوتے ہوئے ہنڈیا میں سندھیا کی کثیر التعداد فوج کو شکست فاش دی۔ انگریزوں کے دل میں اس فتح و نصرت کے کارناموں کی دہشت جمی جا رہی تھی۔ چنانچہ اس ناقابل تسخیر اتصال کو ضرب لگانے کے لئے فرنگی جنرل نیک[1] بجمعیتِ کثیر دونوں فاتحین کے رایاتِ ظفر آیات کو قلعہ مہیسر[2] (اندور) سے پسپا کرنے کی غرض سے مقابلہ پر آڈٹا تھا۔ ہولکر کو قلعہ مہیسر پر اس نازک مرحلہ پر حملہ کرنے میں کچھ تردّد ہوا۔ لیکن عزمِ آمیری اور حمیتِ افغانی کب امیرِ اعظم کو روک سکتی تھی۔ اُس نے اپنی خداداد جنگی صلاحیت، بازوئے حیدری اور کوہ شکن محاربات سے اس قلعہ کو بھی ۱۲۱۵ ہجری مطابق ۱۷۹۸ء میں فتح کر لیا۔ جنرل نیک آلاتِ ضرب و حرب اور دیگر اموال و اسباب چھوڑ کر میدان سے بھاگ کھڑا ہوا۔[3] اس فتح کے بعد امیر خان نے جسونت راؤ ہولکر کو ہلکروں کی موروثی ریاست پر مسند نشین کرایا جس کے صلہ میں ہولکر نے اپنے شریکِ حال سردار کو "نواب امیر الدولہ امیر الملک بہادر شمشیر جنگ" کا خطاب مرحمت کرتے ہوئے ایفائے عہد کے پیش نظر سرونج کا علاقہ بھی دیا۔[4] لیکن ہولکر کی نیت میں مکمل ایفائے عہد کرنے میں فتور پیدا ہو گیا اور وہ امیر خان کے خلاف سازش کے درپے تھا کہ اسی اثنا میں جنرل نیک بڑی جمعیت کے ساتھ قلعہ مہیسر پر پھر آدھمکا۔ ہولکر نے امیرِ اعظم کو ہی اس مقابلہ کے لئے اپنی کمزوری اور عجز و انکسار ظاہر کرتے ہوئے راضی کر لیا۔ امیرِ اعظم نے حیرت انگیز شجاعت و بسالت سے دشمن پر حملہ کر دیا اور عہد کیا کہ جب تک جنرل نیک پر فتح نہ پالوں گا، سر پر نہ دستار باندھوں گا اور نہ خط بنواؤں گا۔[5] اس مقابلہ میں ہولکر تو مرعوب ہو کر مہیسر سے بھاگ نکلا۔ لیکن امیر خان

---

[1] تاریخ مالوہ صفحہ ۸۴۲ نیز امیر نامہ فارسی

[2] قلعہ مہیسر، اندور کا بہت مشہور و معروف اور مضبوط ترین قلعہ تھا

[3] امیر نامہ فارسی مخطوطہ نیز افتخار التواریخ صفحہ ۵۸

[4] امیر نامہ و آثارِ مالوہ از احمد مرتضیٰ نظر صفحہ ۱۹۳

[5] امیر نامہ، افتخار التواریخ صفحہ ۶۶ اور "نواب امیر خان" از اکبر شاہ خان نجیب آبادی صفحہ ۲۲، ۲۴

کے محکم عزائم اور ظفر مندانہ شجاعت کے آگے جنرل نیک ہی کیا' ایسے سینکڑوں دشمنوں کی گردنیں بارہا خم ہو گئی تھیں۔ جنرل نیک بھی بالآخر امیر اعظم کی اس مجاہدانہ کارگزاریوں سے امیر اعظم کی ہی پناہ میں آگیا اور دست بستہ اپنی ٹوپی اس کے قدموں میں رکھی۔[1]

اس شاندار فتح کے بعد ۱۲۱۵ ہجری[2] مطابق ۱۷۹۹ء میں دونوں سرداروں نے اپنی اپنی فوجوں کو دشمن کے علاقہ جات پر الگ الگ یلغار کرنے کے لئے علیحدہ کرلیا۔ چنانچہ ہولکر سوندواڑہ اور کوٹہ کی طرف روانہ ہوا۔ اور امیر اعظم نے سرونج جاکر ساگر پر حملہ کیا۔[3]

اجین کی فتح

اجین کی فتح امیر کی بے پناہ طاقت قابل فخر قوت حیدری کا بین ثبوت تھا۔ سندھیا فتح بھیر سے جل اٹھا تھا۔ اس لئے اس نے ... ۵۷ مرہٹوں اور پنڈاروں پر مشتمل افواج کو جنرل ہیسٹنگ اور بلونت راؤ ٹکو ساؤ کی کارکردگی میں' ہولکر اور امیر کی طاقت کو تحلیل کرنے کے لئے روانہ کیا۔ امیر خان نے اس عظیم جنگ میں بھی صرف اپنی پختہ کاری' بے نظیر جسارت اور عدیم المثال بسالت کے بل پر ہی فتح حاصل کی۔ سندھیا کی اس شکست کے بعد مورخ پرنسیپ نے لکھا ہے کہ "ہینگ اور ٹکو دانے ایسی شدید اور کاری شکست کھائی کہ میدان جنگ سے ہی بھاگ کھڑے ہوئے۔"[4] اور حقیقت بھی یہ ہے کہ ۱۸۰۲ء کی یہ فتح دشمن کی شکست پر امیر اعظم کی جاہ و جلال میں اختر درخشندہ بن کر چمک اٹھی جس کی روشنی میں آئندہ فتوحات اور محاربات ابھی سے فتح و نصرت کی دلیل بنتی گئیں۔[5]

---

[1] امیر نامہ ص۲۴، ۲۵ نیز افتخار التواریخ ص۶۷ و امیر نامہ فارسی

[2] سرجان مالکم اپنی کتاب میں "Memoirs of Central India" اس واقعہ کو ۱۲۱۳ ہجری مطابق ۱۰۹۸ء میں لکھا ہے۔ پرنسیپ نے بھی انگریزی امیر نامہ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ۱۲۱۵ ہجری شاید غلط ہے۔ اس لئے ۱۲۱۳ھ زیادہ صحیح معلوم پڑتا ہے جو جون ۱۷۹۸ء سے شروع ہو کر ۱۷۹۹ء میں ختم ہوتا ہے (Prinsepe's Ameer Khan P. 111)

[3] امیر نامہ و افتخار التواریخ ص۶۹، ۷۰

امیر کے خلاف انگریزوں اور نظام کا اتحاد

امیر شیرگیر کی ان متعدد فوجی کارناموں، بے مثال شجاعت اور فطری جنگی مہارت، آثارِ اقبال مندی اور شجاعانہ محاربات کی شہرت نے تمام ہندوستان میں پھیل کر ثابت کر دیا کہ؎

عروسِ مُلک کسے درکنار گیرد تنگ
کہ بوسہ برلبِ شمشیرِ آب دار زند

امیر کے ان بڑھتے ہوئے عزائم اور آثارِ اقبال مندی کو اپنے استحکام کے لئے مہلک دیکھتے ہوئے انگریزوں نے اس کے خلاف مقامی سرداروں کو اپنی طرف ملانا شروع کیا۔ اسی کے پیش نظر دولت نظام کے اشتراکِ باہمی سے ۱۸۰۳ء میں ولنگٹن (ولزلی) بائیس جمعیتوں کے ہمراہ امیر اعظم کے خلاف روانہ ہوا۔ اُدھر دولت راؤ سندھیا اور رگھوجی بھونسلہ ہولکر کے خلاف برہان پور کی طرف بڑھا۔ ہولکر نے خوف زدہ ہو کر امیر اعظم کو اپنی استعانت کے لئے اورنگ آباد طلب کیا۔ گو امیر نے جنرل ولزلی کے لئے میدان چھوڑ آنے میں ذرا پس و پیش کیا لیکن ہولکر کے اصرارِ پیہم پر وہ اورنگ آباد پہنچ گیا۔ ۱۲۱۸ ہجری[۳۶] میں انگریزی اور حیدر آبادی عساکر پونا سے اورنگ آباد آگئے۔ نظام علی خان مشیر الملک دولتِ نظام نے انگریزوں کے اشارے پر ایک کروڑ روپیہ کا ملک دے کر امیر خان کو ہولکر کی مدد کرنے سے باز رکھنا چاہا لیکن امیر جہانگیر نے اس پیش کش کو ٹھکرا دیا۔[۳۷] اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امیر اعظم کو نہ دولت و ثروت کی چاہ تھی اور نہ ملک گیری کی تمنّا۔ وہ جو کچھ کر رہا تھا، اپنے جذبۂ وطنیت اور آزادیٔ ہند کی خاطر کر رہا تھا۔ اسی لئے انگریزوں کی اس پیش کش کو بہ نظرِ حقارت یہ کہہ کر ٹھکرا دیا کہ جس کے عزائم اس پیش کش سے کہیں اونچے ہوں وہ ہفت اقلیم کی سلطنت بھی لے کر قانع نہیں ہو سکتا۔[۳۸]

بقیہ فٹ نوٹ

---

[۳۵] Prinsep's Ameer Nama P. 138

[۳۶] انگریزی امیر نامہ میں ۱۲۱۶ ہجری لکھا ہے اور فٹ نوٹ میں درج ہے کہ ۱۲۱۶ ہجری ۱۴ مئی ۱۸۰۱ء سے شروع ہو کر ۳ مئی ۱۸۰۲ء کو ختم ہوتا ہے، اس لئے کہ جسونت راؤ ہولکر خاندیش ۱۸۰۲ء میں گیا (امیر نامہ انگریزی ص ۱۵۱)

[۳۷] نواب امیر خان از اکبر شاہ خان نجیب آبادی ص ۳۳

[۳۸] امیر خان کے اس قول کو سب سے پہلے لالہ بساون لال نے امیر نامہ میں پیش کیا ہے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

تحریک آزادی کی پہلی مہم

تحریک آزادی خون آشامیوں اور سرفروشانہ رزم گاہوں کی تحریک ہے، جہاد و غزوہ کی تحریک ہے۔ ایک سعئ پیہم اور مسلسل جنگ کی تحریک ہے۔ آمریت اور قیصریت کے خلاف مجاہد کی تحریک ہے اور وطن و ملت کی بقا کی تحریک مسلسل ہے جو ٹیپو سلطان سے شروع ہوئی اور غازی امیر اعظم کے ہاتھوں مضبوط و مستحکم ہوئی۔ لیکن فرنگی عیاری اپنوں کی غرض پسندی اور مقامی سازشوں سے وقتی جنگ و جدل کی شکل میں جاری رہی۔ کبھی ہندوستان کی عظمت اس سرفروش مجاہد اور غازی کے ہاتھوں دکھائی دیتی تھی تو کبھی خود کے اغراض پسند سرداروں کے افتراق سے گھٹتے گھٹتے صرف لوٹ مار اور غارت گری تک محدود رہ جاتی تھی۔ حالات و واقعات اور ملکی غیر مستحکم سیاسی نقشہ نے اس غازی اور غیور سپاہی کو بھی بسا اوقات مجبور کیا کہ وہ بھی غارت گری اور لوٹ مار پر اکتفا کرے، اس لئے کہ ۱۲۱۸ ہجری تک پورے ہندوستان پر انگریزوں کا کسی نہ کسی طرح تسلط تھا نظام سندھیا اور پیشوا باجی راؤ انگریزوں کی عمل داری میں تھے۔ ہولکر محض سندھیا کا حزب مخالف ہونے کی حیثیت سے امیر اعظم کا بادلِ ناخواستہ ضرور ساتھی رہا اور کبھی کبھی سندھیا کی وطنی حمیت نے بھی اس کو للکارا۔ اور وہ امیری کیمپ میں انگریزوں کے خلاف ہو بھی جاتا تھا۔ اسی طرح آزادی کی یہ شمع روشن افتراق و نزاع کے تند جھونکوں میں اسی مجاہد امیر اعظم کی صالح کوششوں سے جلتی رہی۔

(پچھلے صفحہ سے متعلق): اور امیر نامہ ہی مورخین کے نزدیک اصلی مستند ماخذ ہے۔ انگریز مورخ T. Prinsep اس کے بارے میں اس طرح اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے ـــ" اس کتاب میں کہیں کہیں شاعرانہ بیان ہے جس میں رستم و اسفندیار کی مثالیں پائی جاتی ہیں لیکن اس نقص کے باوجود جب نواب امیر خان کی ذاتی شجاعت اور فاتحانہ ہمت پر غور کیا جاتا ہے تو اس کتاب کو نہ جھوٹا کہا جا سکتا ہے نہ نواب بہادر کے کارناموں سے انکار کرنے کی کوئی وجہ پائی جاتی ہے۔ اس میں کسی جگہ پر یہ کوشش نہیں کی گئی کہ فتح کو شکست اور شکست کو فتح ظاہر کیا گیا ہو۔"
Memoirs of Ameer Khan لہٰذا امیر نامہ کے واقعات جو خود امیر خان نے لالہ بساون لال سے قلم بند کرائے ہیں، کسی صورت سے غلط نہیں کہے جا سکتے (مزید دیکھئے معارف بابت ستمبر ۱۹۶۵ء) ؎ امیر نامہ فارسی مخطوطہ

مرہٹوں اور پٹھانوں کا اتحادِ باہمی

اس دور میں مرہٹہ اور پٹھان ہی ہندوستان پر چھائے ہوئے تھے۔ اس لئے کہ ہندوستان کی بڑی بڑی طاقتیں مغلوں کے تحلیل ہونے کے بعد کمزور سے کمزور تر ہو چکی تھیں اور انگریزوں نے اپنا تسلط جمانے کے لئے رہی سہی ریاستوں کو بھی طرح طرح کی حکمت عملیوں سے دبوچ لیا تھا۔ راجپوتانہ میں جے پور، جودھ پور اور اودے پور مقامی ریشہ دوانیوں اور ہولکر و سندھیا کی غارت گریوں کا شکار بنے ہوئے تھے۔ انگریزی سامراج کے خلاف اگر کوئی اُبھر سکتا تھا تو وہ پٹھان تھے یا مرہٹے۔ مرہٹے اپنے مختلف گروہوں کی وجہ سے منقسم تھے۔ پیشوا باجی راؤ، دولت راؤ سندھیا کے زیر اثر تھا۔ سندھیا، ہولکر کا جانی دشمن تھا۔ انگریز اس عداوت سے فائدہ اُٹھانے کے درپے تھے۔ پیشوا نے پونا کی شکست سے دل برداشتہ ہو کر اور ہولکر کی بدمعاملگی اور دغابازی سے تنگ آکر انگریزوں سے راہ و رسم شروع کر دی۔ کیونکہ وہ انگریزی فوج کی مدد سے ان سرداروں کو ختم کرنا چاہتا تھا۔ اس لئے بڑی جمعیت کے ساتھ جنرل واسلی کے ہمراہ پونا کی طرف سے بڑھا۔

پیشوا کی اس ناگفتہ بہ حرکت نے سندھیا کو امیرِ اعظم اور ہولکر کے اتحاد کا شریکِ حال بنا دیا۔ سنہ ۱۸۰۲ء[1] میں ان تینوں سرداروں کے مابین ایک تاریخی معاہدہ ہوا جو حقیقت میں تحریکِ آزادی کا ناقابلِ فراموش واقعہ ہے۔ انگریزی حکمران، جو پہلے ہی سے ان سرداروں کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار تھے، اس اتحادِ باہمی کے بعد اور بھی ہوشیاری، دانائی اور ضابطہ کے ساتھ شمال اور جنوب کی جانب سے بڑھے۔ امیر اور ہولکر، جنرل لیک کے خلاف مقابلہ کرنے کے لئے منتخب کئے گئے اور جنوب سے بڑھنے والے جنرل ولزلی کے خلاف بھونسلہ اور سندھیا، دولت راؤ سندھیا کو شکست فاش ہوئی۔ اس کا شریکِ حال بھونسلہ، جو انتقامی جذبہ کے تحت اس جنگ میں تماشائی تھا، اس شکست کے اثر سے محفوظ نہیں رہ سکا اور اپنے کئے کی سزا میں اس کو بھی اپنا علاقہ (اُڑیسہ اور بہار) انگریزوں کو دے دینا پڑا۔[2]

ولزلی کی اس کامیابی سے متاثر ہو کر امیرِ اعظم اور ہولکر نے جنرل لیک کے خلاف گوریلا جنگ کا نقشہ جمایا۔ چنانچہ ہولکر راجپوتانہ کی طرف اور امیرِ اعظم روہیل کھنڈ کی طرف انگریزوں کے خلاف نکل کھڑے ہوئے۔ روہیل کھنڈ میں امیرِ اعظم نے اپنے برق رفتار رسالہ جات اور صاعقہ بار توپوں کے ساتھ انگریزی

---

[1] انگریزی امیر نامہ میں لکھا ہے کہ یہی سال صحیح ہے حالانکہ امیر نامہ فارسی میں سنہ ۱۲۱۹ھ لکھا ہوا ہے جو سنہ ۱۸۰۴ء کے مطابق ہوتا ہے (حاشیہ امیر نامہ انگریزی ص ۱۹۷)

[2] افتخار التواریخ ص ۱۵۵ نیز دیکھئے جارج نامہ و امیر نامہ فارسی مخطوطہ

جنرل آموٹی اور الفنسٹن کو پے در پے شکستیں دیں۔ اُدھر راجستھان میں انگریزوں کو ۱۸۰۴ء[1] میں ہولکر نے شکست فاش دی۔ لیکن فوراً ہی بعد جنرل لیک کی کثیر التعداد افواج سے پسپا ہو کر بھرت پور میں پناہ لی۔ جنرل لیک نے بھرت پور کا بھی محاصرہ کر لیا۔ امیر اعظم نے اپنے ساتھی کا جب یہ حال سُنا تو فوراً بھرت پور پہنچا اور اس پھُرتی، جنگی مہارت اور شجاعت سے انگریزوں کا مقابلہ کیا کہ راجہ بھرت پور (رنجیت سنگھ) بھی دادِ شجاعت دیے بغیر نہ رہ سکا۔ بھرت پور کی اس فتح کے بعد امیر لشکر گیر نے روہیل کھنڈ میں وہ کامیاب کارنامے انجام دیئے اور انگریزوں کے خلاف ایسے دہشت ناک محاربے کئے کہ انگریز اُس کے نام سے کانپنے لگے۔ کبھی جلال پور، کبھی گھاٹ، کبھی مرادآباد تو کبھی کاشی پور، درام نگر اور کبھی بریلی تو کبھی رام پور و فیروز پور وہ انگریزی عساکر کو تخت و تاراج کرتے رہے۔ جب بھی انگریزی ماہرین جنگ اس دلیر مجاہد کے خلاف افواج بھیجتے، امیر مظفر مند عساکر اچانک برق رفتاری اور بادِ صرصر کی مانند ایک مقام سے دوسرے گمنام مقام کو اپنا مستقر بنا لیتے۔ جنرل الیگزینڈر، جنرل اسکاٹ[2] اور جنرل لیک سبھی اپنی ان تھک کوششوں میں ناکام رہے[3]۔ یہاں تک کہ ۱۲۲۱ ہجری[4] مطابق ۱۸۰۵ء میں راجہ بھرت پور کی مدد کے لئے پھر اس شان سے امیر اعظم آیا کہ انگریزوں نے گھبرا کر راجہ بھرت پور کو بڑی دانش وری سے اپنی طرف ملا لیا اور راجہ بھرت پور نے اپنے شریکِ حال رفقا ہو کر اور امیر کے مشورے کے بغیر ہی انگریزوں سے صلح کر لی[5]۔ راجہ رنجیت سنگھ کی اس دو عملی حکمتِ عملی سے برداشتہ خاطر ہو کر امیر اور ہولکر نے سندھیا سے (جو اپنی گذشتہ جنگ سے کچھ سنبھل گیا تھا) پھر تحریکِ آزادی کو مضبوط بنانے کے لئے مذاکرات شروع کئے۔

---

[1] امیر نامہ کے مصنف نے اس واقعہ کو ایک سال آگے لکھا ہے جو اُن کے مطابق ۱۲۲۰ھ میں ہوا اور ۱۲۲۰ھ یکم اپریل ۱۸۰۵ء سے شروع ہو کر ۲۰ مارچ ۱۸۰۶ء کو ختم ہوتا ہے لیکن اصل واقعہ ۱۲۱۹ھ مطابق اپریل ۱۸۰۴ء میں وقوع پذیر ہوا۔ پرنسیپ امیر نامہ فٹ نوٹ صہ ۲۲۱

[2] اصلی نام جنرل اسمتھ ہے اور اس بار کے علاوہ وہ امیر نامہ میں وہ جنرل اسکاٹ کے نام سے ہی لکھا گیا ہے۔

[3] امیر نامہ فارسی مخطوطہ (ایضاً صہ ۲۶۰)

[4] Prinsep کے قول کے مطابق یہ سال بھی ایک سال آگے لکھ دیا گیا ہے۔ یہ واقعات صرف فروری ۱۸۰۵ء میں ہوئے (Prinsep's Ameer Nama P. 249)

[5] افتخار التواریخ صفحہ ۲۳۱ نیز امیر نامہ اردو مترجمہ حکیم سید سعید احمد ٹونکی (مترجم تزک جہانگیر)

۱۲۲۰ ہجری مطابق ۱۸۰۵ عیسوی[1] مرہٹہ اور پٹھان تعلقات میں پھر از سر نو انقلاب برپا کرتا ہے۔ اور پھر جذبۂ حریت سے سرشار ہو کر مرہٹہ اور پٹھان سردار آپس کی عداوت کو مٹا کر انگریزوں کے خلاف سابل گڑھ (علاقہ گوالیار) میں متحد ہو گئے۔ اس طرح تینوں سرداروں نے بیرونی طاقت کو ختم کرنے کی غرض سے عہد نامہ کیا جو وقتی اور غیر استمراری تھا۔ اس میں وقتی نزاکتیں اور سازشیں در پردہ کارفرما تھیں۔ سندھیا نے پہلے بھی اپنے ہی اتحاد باہمی کو ضرب لگائی تھی اور وہ اب بھی اس عہد کے بارے میں زیادہ سنجیدہ نہیں تھا۔ اس لئے اس کو کبھی آزادی پرست نہیں کہا جا سکتا۔ وہ ہمیشہ ملکی مفاد کے خلاف ہولکر سے برسرِ پیکار رہا۔ انگریزوں کو اپنی افواج میں رکھا اور وقت آنے پر انہیں کی بولی بولتا رہا اور اس نازک موقعہ پر بھی یا تو انگریزوں کے اشارے پر یا اپنی دیرینہ کدورت کے پیش نظر انتقاماً انگریزوں سے مل گیا۔[2] اور ۲۲ نومبر ۱۸۰۵ء میں انگریزوں سے اس کا جدید عہد نامہ ہوا۔

عظیم الشان اتحاد

اسی دوران میں مہاراجہ رنجیت سنگھ والئی پنجاب کی جانب سے ہولکر اور امیر اعظم کو اُن کے مشن کو مستحکم بنانے کے لئے مدعو کیا گیا۔ ۱۸۰۵ء میں پٹیالہ کے معاملات سلجھاتے ہوئے وہ امرتسر پہنچے جہاں مہاراجہ رنجیت سنگھ نے شان دار استقبال کیا۔ ابھی کچھ طے نہ ہونے پایا تھا کہ جنرل لیک بہ جمعیتِ کثیر کرنال تک آ دھمکا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ، جو اپنی وقتی طاقت کو سمیٹے ہوئے بیٹھے تھے۔ اس نازک موقعہ پر الگ سے رہے اور یہ عظیم الشان اتحاد بھی انگریزوں کی عیاری اور تدبر کے نذر ہونے لگا۔ اس لئے اُن کو خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں سکھ، مرہٹوں اور پٹھانوں سے نہ مل جائیں۔ اور انہوں نے ہولکر کو اندور کی ریاست دے کر اپنی طرف توڑ لیا۔ امیر خان کو جب اس خفیہ صلح کا علم ہوا تو اُس نے ہولکر سے بڑے عزم سے کہا کہ اگر ان رئیسوں نے میرا ساتھ نہ دیا تو میں کابل جا کر شاہ شجاع کو ساتھ لاؤں گا۔ وہ نہ آئے گا تو اپنے ہم قوم یوسف زئی اور سالار زئی پٹھانوں کو لا کر انگریزوں سے لڑوں گا۔[3] اور انگریزوں کو اس ملک سے نکالے بغیر چین سے نہ رہوں گا۔[4]

---

[1] اصل امیر نامہ فارسی مخطوطہ میں ۱۲۲۱ھ لکھا ہے مگر واقعہ ۱۲۲۰ھ کا ہے کیونکہ اس کے بعد جو عہد نامہ ہوا وہ ۲ شوال ۱۲۲۰ھ کو وقوع پذیر ہوا۔ فٹ نوٹ افتخار التواریخ صہ ۲۳۲

[2] امیر نامہ فارسی مخطوطہ

[3] " [4] پرنسیپ امیر نامہ صہ ۲۸۱

امیرِ اعظم، جو اس وقت بپھرے ہوئے شیر کی طرح گرج رہا تھا، ہولکر اور انگریزوں کے لئے ناقابلِ تسخیر طاقت بن چکا تھا۔ اس کی بدلی ہوئی آنکھیں، چہرے کا تغیّر اور فیصلہ کُن عزائم کسی بڑے انقلاب کا پتہ دے رہے تھے۔ ہولکر اور امیر کے لشکر میں انگریز پہلے ہی سے افتراق اور سازش پیدا کرنے میں کامیاب ہو چکے تھے اور ہولکر کو اس کے کوتاہ اندیش مشیروں کے ذریعہ توڑ بھی چکے تھے۔ وہ بھی لالچ میں اندھا ہو چکا تھا اور بقول غلام رسول مہر "اپنے مدّت العمر حلیف اور دوست سے بدعہدی کی ٹھان لی۔ ایک طرف انگریزوں سے تعلق پیدا کرلیا دوسری طرف امیر خان کے پاس جاکر پگڑی پاؤں پر رکھ دی اور ہاتھ باندھ کر بولا کہ مجھے جو کچھ ملا ہے، صرف آپ کی وجہ سے ملا ہے۔ اب آپ ہی اسے قائم رکھ سکتے ہیں[1]" نواب نے ہمیشہ کی طرح اس بار بھی اس کی عاجزی اور انکساری سے متاثر ہو کر اپنی مُہر اُس کے آگے پھینک دی کہ جہاں چاہو اس کو ثبت کر دو۔ کیونکہ امیر خان کی مہر کے بغیر انگریز ہولکر سے معاہدہ کے لئے راضی نہیں ہو رہے تھے۔[2]

امیر خان راجستھان میں

راجستھان، جو اپنی شجاعت، بسالت، جواں مردی اور بہادری کے لئے شہرۂ آفاق ہے، کے قصہ ہائے پارینہ میں عزم و رزم کی دلچسپ داستانیں پوشیدہ ہیں۔ جس کے سرفروشانہ اور جاں بازانہ افسانوں میں اب بھی آن بان کی لٹک ہے اور جس کی رومان انگیز کہانیوں کی مثالیں آج تک علوِ ہمتی اور شانِ شجاعت سے تعبیر کی جاتی ہیں۔ جس نے رانا سانگا و پرتاپ، مان سنگھ مرزا، راجہ جے سنگھ اور جسونت سنگھ جیسے سورما پیدا کئے۔ جن کا بابر اور اورنگ زیب جیسے سالاروں نے لوہا مانا۔ ایسی ناقابلِ تسخیر سرزمین کو اس اولوالعزم امیر نے اپنے گھوڑوں کی ٹاپوں سے بارہا روندھا۔[3] اور ان سورماؤں سسودھیا، چوہان، راٹھور اور کچھواہا قبیلوں کو پے در پے شکستیں دے کر مفلوج کر دیا۔ یہ کوئی غلو نہیں بلکہ تاریخی مشاہدہ ہے جس کو مورخین نے طرح طرح سے پیش کیا ہے۔ کبھی راجستھان کو لوٹنا قرار دیا ہے، کبھی غارت گری سے تعبیر کیا ہے اور کبھی تاخت و تاراج سے عبارت کیا ہے

---

[1] سید احمد شہید از غلام رسول مہر صہ ۸۸

[2] تاریخ محمد آباد میں ہے کہ جب ہولکر نے امیر خان سے مُہر لگانے کی درخواست کی تو اُس نے کہا تم صلح کرلو میں مُہر کیوں کروں۔ کیا کم ہمت ہوں۔ ہولکر نے انگریزوں سے کہدیا کہ ہم دونوں میں کوئی مغائرت نہیں۔ میری ہی مُہر عہدنامہ کے لئے کافی ہے لیکن انگریز نہیں مانے (تواریخ محمد آباد از اُستاد اصغر علی ابرو صہ ۱۳)

[3] (پوروا کدھونک راجستھان) از ڈاکٹر رگھوبیر سنگھ مہاراجکمار سیتامئو

غرض ہر ایک نے راجستھان میں ۱۸۰۶ء سے ۱۸۱۷ء تک امیر کشور گیر کا اقتدار و تسلط تسلیم کیا ہے۔ اور حقیقت بھی یہ ہے کہ اس مدت میں امیر نے اودے پور، جے پور، جودھپور، ناگور اور بیکانیر کو تہ و بالا کر دیا۔ مالوہ میں قیامت برپا کر دی اور جہاں جہاں انگریزی عمل داری کا ذرا بھی پرتو نظر آیا، اُس علاقہ کو خاکستر کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اُس نے کوٹہ کو برباد نہیں کیا۔ کیونکہ وہاں نائب الریاست راج رانا ظالم سنگھ[1] نے انگریزوں کی مخالفت کے باوجود بھی امیر کی حمایت کا اعلان کیا تھا اور اُس کے خاندان کو شیر گڑھ کے قلعہ میں اپنی حفاظت میں رکھا تھا۔

۱۸۰۶ء میں امیر خان پنجاب سے رنجیت سنگھ کی سرد مہری اور ہولکر کی بے وفائی سے برداشتہ خاطر ہو کر جے پور آیا۔ ان دنوں راجستھان کی تاریخی ریاستیں جے پور، جودھپور اور اودے پور آپس میں برسرپیکار تھیں۔ اس کی بنائے مخاصمت اودے پور کی حسین و جمیل راجکماری تھی جو راجپوتی آن بان کے علاوہ عشقیہ رقابت کا مرکز بنی ہوئی تھی۔ جے پور کا راجہ جگت سنگھ اس کے عشق میں وارفتہ ہو کر عزت و ناموس اور کچھوائی دلیری تک سے کھیلنے پر آمادہ تھا۔ اُدھر جودھپور کے راجہ مان سنگھ نے اس شہرہ آفاق جمیلہ سے شادی کرنے کو راٹھوری آن کے ساتھ ساتھ عشق و محبت کا مزاج بنا لیا تھا۔ اسی جذبۂ رقابت نے راجہ جگت سنگھ کو

---

[1] ظالم سنگھ ایک معمولی حیثیت سے ترقی کرتے ہوئے میواڑ اور بوندی کی ریاست کا مالک بن گیا اور تین نسلوں تک یعنی ۱۷۵۸ء سے ۱۸۲۶ء تک ریاست کوٹہ اور بوندی کی ریاست پر چھایا رہا۔ وہ اپنے وقت کا بہت عیار، جعل ساز دانشور، مدبر اور منتظم گذرا ہے۔ اس کے لئے مشہور ہے "مفلوج، نابینا اور ضعیف ہونے کے باوجود بھی اُس نے انتظامِ ریاست بڑی صلاحیت سے چلایا۔ وہ مرہٹوں، پنڈاروں اور انگریزوں کے لئے ایک معمہ تھا۔ اُس کے راز اُسی کے ساتھ جل کر راکھ ہو گئے۔" از ڈاکٹر مس آر. پی شاستری (From her thesis on Zalim Singh Jhala) اُس کے تعلقات نواب امیر خان سے بہت پہلے سے تھے اور ۱۸۰۱ء میں اُس نے اپنی لڑکی کی شادی میں امیر خان کو مدعو کیا تھا۔ اسی طرح آپس میں دونوں مدبرانِ وقت کے درمیان خط و کتابت کے علاوہ راہ و رسم بھی رہی۔ اسی دوستی کی وجہ سے امیر خان نے ۱۸۰۵ء میں ظالم سنگھ کی مدد کی تھی اور اس کی ریاست سے پنڈاروں کا خاتمہ کیا۔

Rajasthan Archives Kotah of S.V. 1958-61 (Basta No; 3 Bhandar 1-3 and others).

نیز پرنسیپ امیر نامہ صفحہ ۲۷۲

جودھ پور کے مقابلہ میں فتح حاصل کرنے کی غرض سے امیر اعظم کی مدد حاصل کرنے کے لئے مجبور کردیا تھا اور قوّتِ آمیری کے بل پر راجہ جے پور کامیاب و کامران ہوا۔ اس فتح کے بعد راجہ جگت سنگھ نے امیر خان کو خراج اور فتح کا صلہ نہیں دیا جس کی وجہ سے جودھ پور نے جو پہلے ہی سے آمیر کی مدد حاصل کرنے کے لئے بے چین تھا، اس موقعہ سے فائدہ اُٹھایا اور وہی جودھ پور، جو جے پور کے مقابلہ میں شکست کھا چکا تھا۔ بازوئے آمیری کے بل بُرتے پر اب مظفر و منصور نکلا۔ جے پور کو لشکرِ امیری نے روند کر برباد کردیا اور اسی طرح سنہ ۱۸۰۶ء سے سنہ ۱۸۱۰ء تک جے پور، جودھ پور اور اودھے پور آپس میں لڑتے رہے۔ راجستھان کی سرزمین ہلدی گھاٹی کے میدان سے کہیں زیادہ لال ہوگئی۔ ہزاروں بے گناہ مارے گئے۔ ہزاروں خانماں برباد ہوگئے۔ راٹھور، کچھواہا اور سی سودھیا اپنی اپنی آن میں تباہ و برباد ہوگئے۔ یہاں کبھی سندھیا کے دھاکے آتے تھے، کبھی ہولکر کی افواج تہ و بالا کرتی تھیں تو کبھی امیری لشکر اپنے رایات ظفر آیات کے ساتھ راجستھان کی تباہی و بربادی میں قیامت برپا کرتے تھے۔ یہ سب کچھ آپس کی دشمنی اور راج کماری کرشنا کماری کے حسن و جمال کی وجہ سے ہو رہا تھا جس کی قیمت کبھی کچھواہا اپنے خون سے دیتا تو کبھی راٹھور اپنی آن سے دیتا اور کبھی سی سودھیا اپنا تباہی سے۔ اسی طرح یہ سرزمین اُجڑتی برباد ہوتی اور مٹتی رہی لیکن یہ رومان افروز اور شرر انگیز داستان عشاق نامراد کے دلوں سے نہیں بھلائی جاسکی۔ اسی بحرانی کیفیت میں چار سال تک یہ ریاستیں برباد ہوتی رہیں۔ آخرکار سنہ ۱۸۱۰ء میں مان سنگھ کی طرف سے امیر اعظم اودھے پور آدھمکا۔ اس کی دہشت سے میواڑ کی سرزمین کانپ اُٹھی اور دشت و دمن گذشتہ خون آشام جنگوں سے لرز اُٹھے۔ راجہ بھیم سنگھ والیٔ اودھے پور نے حالات کا جائزہ لیتے ہوئے امیر اعظم کو اودھے پور کی تحصیل مال کا ذمّہ دار بنادیا اور اس خون ریز تنازعہ کو ختم کرنے کی درخواست کی۔ امیر اعظم نے کہا کہ سوائے لڑکی کی موت کے اور کوئی چارہ نہیں ہے[1] ورنہ اب تک کی طرح خون کی ندیاں بہتی رہیں گی۔ راجہ بھیم سنگھ بھی اس نزاع سے تنگ آچکا تھا۔ راجہ جودھ پور سے وہ اپنی لڑکی کی شادی کرنا چاہتا نہیں تھا۔ جے پور سے شادی کرنے میں جودھ پور مزاحمت کر رہا تھا اور راج کماری کو ان دو کے علاوہ کوئی بر مل نہیں سکتا تھا۔ اس لئے امیر کی اس صلاح کو بھیم سنگھ نے پسند کیا کہ ننگ و ناموس کے آگے اپنے ہی بیش قیمت دل کے ٹکڑے کو سینہ سے نکالنا زیادہ مناسب ہے۔ چنانچہ باپ نے اپنے ہی ہاتھوں کھانے میں زہر ملواکر اس جمیلہ کو ختم کردیا[2] اور وہ رومان افروز المیہ داستان دردناک نتیجہ پر ختم ہوگئی۔[3]

---

[1] امیر نامہ مخطوطہ

[2] امیر نامہ مخطوطہ نیز Annals and Antiquities of Rajasthan by Col: Tod V: 8 P. 108-112

[3] امیر نامہ فارسی مخطوطہ

ٹاڈ اور مالکم جیسے مورخین نے اس دردناک واقعہ کو امیر خان کی سفاکی اور بربریت پر محمول کیا ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ امیر نے اس راجپوتوں کے آپس کے کُشت و خون کا سدّباب کرنے کے سلسلہ میں رانا اودے پور کو مشورہ دیا تھا۔ ماننا نہ ماننا رانا کے اختیار میں تھا۔ اس مشورہ کو بھی وہ اس طرح ٹال سکتا تھا جس طرح اس نے راجہ جودھ پور کو لڑکی دینے کا مشورہ ٹالا تھا۔ مگر رانا اودے پور نے خود ننگ و ناموس اور اُن بلاؤں سے بچنے کی خاطر، جو اس کے مُلک پر ٹوٹنے والی تھیں، اس مشورہ کو مان لیا۔ چنانچہ پرنسیپ نے اپنی ذاتی رائے اس معاملہ میں اس طرح لکھی ہے کہ "لڑکی کی موت نے جے پور اور جودھ پور کو بہت سکون دیا اور اس بحران کو، جو راجستھان کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیلا ہوا تھا، ختم کر دیا۔"[1]

اس درد انگیز اور خون آشام قضیہ کو نپٹا کر فاتح میواڑ ثالث مارواڑ The Arbitrator of Mewar[2] واپس جودھ پور کام گار و کامران لوٹا۔ وہاں سے سنہ ۱۸۱۰ء میں دھکولہ فتح کرتا ہوا جے پور پہنچا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ راجہ جے پور کے سپہ سالار چاند سنگھ نے نواب کے مقبوضات میں سے مال پورہ اور ٹونک کو گھیر لیا۔ یہ خیال کر کے کہ نواب کوئی قدم نہیں اُٹھا سکے گا۔ چاند سنگھ کی اس سازش نے راجستھان میں نواب کے خلاف سرکشی کی آگ بھڑکا دی۔ بڑی تیزی سے نواب جے پور کی طرف بڑھا اور شہر کا محاصرہ کر لیا اور کہلا بھیجا کہ اگر گولہ باری بند نہ کی تو ایک آدمی بھی زندہ نہیں چھوڑوں گا۔ چوبیس دن تک محاصرہ جاری رہا۔ آخر کار راجہ جگت سنگھ نے اپنی بیوی کے ذریعہ امیر خان کو راضی کر لیا اور امیر خان نے ایک پیسہ لئے بغیر ہی محاصرہ ہٹا لیا۔[3]

آخری معرکہ اور انگریزوں سے صلح

اسی شانِ امارت اور جوشِ عزم سے سنہ ۱۸۱۷ء تک امیر راجستھان کا ثالث بنا رہا اور سب ہی ریاستیں اس کی پناہ میں آنے کو اپنی کامیابی کی دلیل سمجھنے لگیں اور راجستھان اس کے نام سے مثلِ بید کانپنے لگا

---

[1] فٹ نوٹ پرنسیپ امیر نامہ صفحہ ۴۰۰

[2] Annels and Antiquities of Rajasthan by col; Tod P.115 Vol: II

[3] سید احمد شہیدؒ از غلام رسول مہر صفحہ ۹۴-۹۵ نیز امیر نامہ مخطوطہ۔ رانی نے امیر خان سے کہلا بھیجا کہ آپ میرے چچا ہوتے ہیں اور میں آپ کو باپ سمجھتی ہوں۔ اس لئے میرے شوہر کے ملک کو تباہ کرنا آپ کو زیب نہیں دیتا۔ امیر نامہ فارسی

[4] نواب امیر خان از اکبر شاہ خان نجیب آبادی صفحہ ۵۲

امیر اعظم کی اس بے پناہ طاقت اور عظیم الشان تسلط کو انگریز برداشت نہیں کر سکے۔ اُدھر آپس کے تنازعات اور بدنظمیوں اور پے درپے جنگ و جدل نے سرزمینِ راجستھان کو برباد کر کے رکھ دیا۔ جو انگریزی آمریت کے لئے ضرب کاری کے مترادف تھا۔ اس کے علاوہ وسطِ ہند میں بڑی ابتری پھیلی ہوئی تھی۔ راستے مخدوش اور پرُ خطر تھے۔ عام راستے اور شاہراہیں ڈاکوؤں اور لٹیروں کی آماج گاہیں بنی ہوئی تھیں۔ مرہٹوں اور پنڈاروں نے ان حالات کو اور بھی بد سے بدتر کر دیا تھا۔ ان کے زبردست لشکر جس راستے سے نکلتے، دیہات کے دیہات ویران کر ڈالتے تھے۔ راجستھان کے تمام ہی رُوسا اپنی اپنی خانہ جنگیوں میں پھنسے ہوئے تھے۔ ان کو رعیّت کی کوئی پروا نہ تھی۔ ایسے بحرانی اور متلاطم حالات میں پنڈاروں نے اور بھی انگریزوں کو دعوت دی اور ۱۸۱۷ء کے اواخر میں جب ایسی طاقتوں کے خلاف اقدام اُٹھانے کے لئے تمام قوتوں کو یکجا کرنے کی کوشش کی گئی تو راجستھان میں جے پور، جودھپور، اودھے پور، کوٹہ بوندی اور کشن گڈھ وغیرہم سب ہی انگریزوں کی پناہ میں آ گئے۔ نواب امیر خاں نے جو اپنی بہادری اور عزائم کے زعم میں ان سیاسی تدابیر کے نتائج سے بے خبر تھا۔ اب تک اپنے اوضاع و اطوار نہیں بدلے اور وہ اسی سادہ لوحی اور تہوّر سے انگریزوں کے مقابلہ میں ڈٹا رہا۔ یہاں تک کہ انگریزوں کی عظیم الشان افواج نے تین طرف سے اس تدبیر سے پیش قدمی کی کہ ایک طرف تو مرہٹوں، پنڈاروں اور امیر اعظم میں متحد ہونے کے تمام علائق کاٹ دئے اور دوسری طرف خود امیر اعظم کے لشکر کو دو حصوں میں منقلب کر دیا اور پھر تدبیر اور حکمت عملی، عیّاری اور دانش وری سے امیر خاں کے لشکر میں افتراق پیدا کر دیا۔ چنانچہ فیض اللہ خاں بنگش مع اپنے رسالے کے انگریزوں سے مل گیا۔ اسی طرح نواب عبدالغفور خاں نے اپنے عدم اشتراک کے صلہ میں ریاست جاورہ لے لی۔ دیگر سردار بھی لالچ میں اندھے ہو چکے تھے اور وہ اتنی نمک حرامی پر اُتر آئے تھے کہ اندیشہ تھا کہ یہ طمع و حرص میں کہیں امیر کو گرفتار کر کے انگریزوں کے حوالے نہ کر دیں۔[۱] اُدھر جنرل مٹکاف ریزیڈنٹ دہلی نے امیر خاں کے وکیل لالہ نرنجن لال کو ایک صلح نامہ کے مسوّدے کے ساتھ امیر اعظم کے پاس بھیجا جنہوں نے امیر اعظم کو بہ دِقّت تمام راضی کر لیا۔ اس وقت وہ مادھو راجپورہ کا محاصرہ کر رہے تھے۔ یہ محاصرہ اُن کی آزادانہ زندگی کا آخری واقعہ ہے۔ حالاں کہ اُن کے شریکِ حال سید احمد شہید رحؒ نے اس صلح کی آخر وقت تک مخالفت کی۔ اُس وقت امیر اعظم نے موصوف کو یقین دلایا کہ ایسے نازک وقت پر انگریزوں سے اس صلح کے ذریعہ دس پانچ لاکھ روپیہ لے کر لشکر کی درستی کے بعد پھر لڑوں گا۔[۲] اس طرح امیر نے اپنے مشیروں کے سمجھانے سے لشکر کے افتراق اور معتمد رفقا

---

[۱] سید احمد شہید رحؒ از غلام رسول مہر ص۱۰۶

[۲] (اگلے صفحہ پر)

کے بکھر جانے اور خروج کی بغاوت کو دیکھتے ہوئے انگریزوں سے صلح کر لی اور بقولِ غلام رسول مہر "ہندوستان میں وہ آزادی کا آخری طاقت ور شہباز تھا لیکن اپنے بازو نچوا کر انگریزوں کے جال میں پھنس گیا۔"[1]

آخری دَور کی سب سے بڑی آخری قوّت

تاریخ شاہد ہے کہ بڑے بڑے فاتحین اپنی زندگی میں بہت کچھ کارنامے کرنے کے بعد بھی کچھ نہ بن سکے۔ گو دُنیا کو تہ و بالا کر دیا، لشکرِ جرار کو چیر ڈالا۔ پہاڑوں اور سمندروں کو تنگ کر دیا اور اپنی دہشت اور عظمت کا سکّہ جما دیا۔ لیکن آخر میں حالات و واقعات نے ان کو تاریخ میں دائمی بقا اور عظمت نہیں دی۔ تاریخ ہمیشہ سے ناکام یاب کردار سے محبّت نہیں کرتی۔ اس کو صلہ رحمی کرنا نہیں آتا۔ وہ دشمن کو بھی اگر وہ کامیاب ہے تو گلے لگاتی ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کو ہی اس کا جائز مقام دیتی ہے۔ جو اس سے چھین کر لے وہ خود کبھی کسی کو مقام نہیں دیتی جو اپنی شجاعت اور زعم جواں مردی میں تاریخ کے مزاج کی پروا نہ کرے وہ اُس کی پروا نہیں کرتی۔ ہزاروں بابر، اکبر اور ہزاروں تیمور و نادر اور چندر گپت، شیواجی انہیں کے لشکروں میں پیدا ہوئے اور قعرِ مذلت میں گم ہو گئے۔ رانا پرتاپ، اکبر سے بڑا ہوتے ہوئے بھی تاریخ میں وہ درجہ حاصل نہیں کر سکا جو اکبر نے حاصل کیا۔ اُس کے کارہائے نمایاں اس کی عزم و شجاعت کی کہانی گو

بقیہ فٹ نوٹ :۔ سید احمد شہیدؒ اُنیسویں صدی کے بہت عظیم المرتبت اور مہتمم بالشان مجاہد تھے۔ صفر ۱۲۰۱ھ مطابق نومبر ۱۷۸۶ء میں بمقام رائے بریلی پیدا ہوئے۔ اگرچہ علم ظاہری میں پوری دست گاہ حاصل نہیں کی تھی۔ تاہم علمِ باطن میں وہ درجہ کمال تک پہنچ چکے تھے۔ مرجع خلائق اور مرکزِ رشد و ہدایت کے ساتھ ساتھ روحانیت کے سراپا پیکر تھے۔ شروع ہی انگریزوں کو نکالنے اور جہاد فی سبیل اللہ کے عزم سے سرشار تھے اور اسی جذبہ کے تحت اپنی اس تحریک کے لئے نواب امیر خان کی رفاقت کا اعلان کیا تھا اور اُس وقت تک اُن کے دوش بدوش جنگ کرتے رہے جب تک نواب نے انگریزوں سے صلح نہ کر لی۔ اُس کے بعد اپنی تحریک خود چلائی۔ قافلہ بنا بنا کر غزوے کئے، حج کئے۔ ہزاروں کی تعداد میں لوگ اُن کے لشکر میں بھرتی ہوئے اور شجاعت اور اولوالعزمی کے ساتھ جہاد فی سبیل اللہ میں سرفروشانہ کارنامے انجام دئیے۔ آخر میں سکھوں سے لڑتے ہوئے ۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ (پنجاب) میں جامِ شہادت نوش کیا۔ امیر اعظم کے خلفِ اکبر نواب وزیر الدولہ بھی سیّد صاحب کے مُرید تھے اور شہید ہونے سے گیارہ دن پہلے تک خط و کتابت کا سلسلہ دونوں کے درمیان جاری رہا۔ سیّد صاحب نے ۲۵۔ اپریل ۱۸۳۱ء کو آخری خط وزیر الدولہ کے نام بھیجا تھا جس کے گیارہ دن بعد سیّد صاحب شہید ہو گئے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

اب بھی کہہ رہے ہیں لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ ایک وہ پرتاپ تھا کہ جس نے اکبر کے جنرل راجہ مان سنگھ کو للکارا تھا اور اکبری نظام کے خلاف اپنی پوری قوت کے ساتھ اُٹھ کر تہلکہ مچا دیا تھا لیکن اپنے ان پُرخلوص ارادوں میں ناکام یاب ہوتے ہوتے صرف چند پہاڑیوں کا مالک بن کے رہ گیا۔ شیواجی بھی مغلیہ نظام کے خلاف اُٹھا، چھاپا اور آخر میں غارت گری، لُوٹ مار اور تاخت و تاراج کی زندگی گذار کر، اپنی زندگی میں آزادی حاصل نہیں کر سکا۔ اس طرح قیصر اعظم (Kaiser William II) کو دیکھئے، دُنیا پر ایک دَور میں چھا گیا تھا لیکن انجام ایسے فاتح کا بھی ہماری نظروں کے سامنے ہے۔ نپولین کا عروج سکندر سے کسی طرح کم نہ ہوا۔ فرانس کے علاوہ اٹلی، اسپین کے تاجوں کو اس نے نوکِ تلوار سے اُٹھا کر اپنے سر پر رکھ لئے تھے۔ اور جس کے نام سے پورا یورپ تھرّا تھا لیکن اخیر میں اس کے پاس نہ فرانس کا تخت تھا، نہ اٹلی اور اسپین کے تاج تھے۔ صرف ایک محروم قیدی کی حیثیت سے اُس نے اپنی زندگی کے سانس پورے کئے۔ ہم ہٹلر کو بھی دیکھ سکتے ہیں کہ دُنیا جس کے نام سے لرزتی تھی، جس نے برطانیہ کی جڑیں کھوکھلی کر دی تھیں اور وہ بڑھتے بڑھتے فاتح اعظم بننے کے فوراً بعد بھی کچھ نہ بنا اور خود ہی اپنا ملک گنوا بیٹھا۔ یہ سب تاریخی شواہد ہیں۔ ان کی روشنی میں اگر ہم اسی امیر اعظم کے کارنامے دیکھیں گے تو پتہ چلے گا کہ بقول ڈاکٹر قانون گو "تاریخ نے اس کے ساتھ انصاف نہیں کیا

بقیہ فٹ نوٹ :— نواب امیر خان کے لشکر میں جب وہ شریک ہوئے تھے تو روحانی اعتبار سے بہت سی باتیں اُن کے متعلق پھیلنے لگی تھیں اور پورے لشکر میں عزّت و تکریم کی نگاہ سے دیکھے جانے لگے تھے۔ یہاں تک کہ لشکرِ امیری میں دینی فضا پھیل گئی تھی۔ فسق و فجور مٹ گیا۔ کتاب و سنّت کی پیروی عام ہوگئی۔ لوگ جب بھی مختلف ضرورتوں کے لئے دُعا کی غرض سے آپ کے پاس آتے تھے تو اُن سے دینی اور اخلاقی اصلاح کا اقرار لے کر دُعا فرماتے تھے۔ یہاں تک کہ لشکر میں زبردست انقلاب برپا ہو گیا اور کٹر سے کٹر لشکری، جو اسلام سے واقف تک نہ تھے، سیّد صاحب رحؒ کی بدولت اصلاحِ دین کی طرف آگئے۔ نواب وزیر الدولہ نے سیّد صاحب کے خاندان اور بہت سے مُریدوں کو ٹونک میں آباد کیا۔ جن کی اولاد اب تک موجود ہیں۔ چونکہ بڑی تعداد میں اہلِ سادات قافلہ کی شکل میں آباد ہوئے تھے اس لئے ٹونک کے محلہ سادات کو قافلہ کے نام سے پکارا جاتا ہے (دیکھئے تاریخ احمدی اُردو مخطوطہ از مولانا سیّد حیدر علی و تاریخ احمدی فارسی مخطوطہ از مولوی جعفر علی نقوی، میر منشی سیّد احمد شہیدؒ نیز تاریخ سیّد احمد شہیدؒ از غلام رسول مہر مطبوعہ)

اور وہ اخیر میں نامساعد حالات کا شکار ہو کر اپنی آزادی کی جد وجہد میں کامیاب نہیں ہو سکا۔ اور قسمت نے اس کو صرف ٹونک کا نواب کر کے بیٹھا دیا۔ وہ امیر جس نے انگریزی سالاروں کو ایک جگہ نہیں، بارہا جگہ شکستیں دیں۔ وہ امیر جس نے مالوہ، صوبجات متحدہ، راجستھان اور روہیل کھنڈ میں انگریزی سامراج کے خلاف ایسے کاری یلغار کئے کہ تاریخ میں جس کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں۔ اور وہ امیر جو کبھی انگریزوں کو نکالنے کے درپے تھا، خود ہی ان کا محکوم بن کے رہ گیا۔ مگر باعزت اور پُر وقار بلکہ انگریز سرکار نے حالات کی نزاکت سے فائدہ اٹھا کر صلح تو ضرور کر لی تھی لیکن ایسی کوئی شرط عائد نہیں کی تھی جس سے اس کے اقتدار، شان اور عزت میں کوئی فرق آئے۔ یہاں تک کہ دوسری ریاستوں کے برخلاف ریاست ٹونک باجگزار ریاست نہیں سمجھی گئی۔ ان ہی مراعات کے پیش نظر مورخ جوالا سہائے کا بیان ہے کہ مدبرانِ وقت نے انعقادِ عہد نامہ پر اعتراض کیا تھا کہ ایسی امیر خان میں کون سی بات ہے کہ عظیم الشان رئیسوں کے برابر سمجھا گیا۔ اس پر جواب دیا گیا کہ ہم نے اپنی حکمتِ عملی سے ایک شیر کو ریاست داری کے قفس میں بند کر دیا ہے۔ اگر منظور نہ ہو تو اسے پھر آزاد کر دیجئے اور اُس کے پُر ضرر نتائج دیکھ لیجئے۔[1] (باقی باقی)

---

[1] وقائع راجپوتانہ جلد سوم از جوالا سہائے ص ۳۹۵

پریم ناتھ دَر

سوشلسٹ سماج اور متحدہ معاشرہ

جیسا کہ ہم جانتے ہیں اقوامِ عالم میں کچھ ایسی قومیں ہیں جو ترقی کی انتہائی منازل طے کر چکی ہیں۔ اور بہت سی ایسی ہیں جو شاہراہ ترقی پر ابھی صرف دو چار گام ہی چلی ہیں۔ کچھ ایسی ہیں جنہیں اپنے قدرتی وسائل اور اپنے افراد کی فطری استعداد سے مستفید ہونے کی پوری پوری آزادی ہے اور کچھ ایسی ہیں جو غیر ملکی سامراجیت کا شکار ہو کر ہر طرح کی آزادی کھو بیٹھی تھیں۔ ہمارا اپنا دیس بھی قدرتی وسائل اور فنی استعداد کے لحاظ سے خوش قسمت ہونے کے باوجود صدہا سال تک محکوم و غلام رہا۔ یہ محکومیت اندرونی خلفشار اور باہمی نفاق کے عوض ہم نے خود اپنے پر مسلّط کر لی تھی۔ بہترین تہذیبی قدروں، علم و ثقافت اور فن و حکمت کے باوجود ہم مجبور رہے، غیر ملکی نوآبادیاتی سامراج کے زیر دست رہے۔ ہماری فطری صلاحیتیں اور فنی استعداد صرف خود غرض غیر ملکی آقاؤں کے ذاتی مفاد کی نذر ہوتی رہی۔ ہم نے غیر ملکی مشینوں کے لئے بہترین کچے مال کے علاوہ خرید فروخت کی منڈیاں بھی سمندر پار سے آئے ہوئے غیر ملکی سرمایہ داروں کے لئے مہیا کیں۔ ہماری صلاحیتیں کتنے ہی برسوں تک خود کو غیر ملکی آقاؤں کے چنگل سے آزاد کرانے کے لئے صرف ہوتی رہیں۔

اس لئے آزادی کے حصول کے بعد سب سے اہم کام ہمارے سامنے یہ تھا کہ اپنے تمام وسائل، فطری استعداد اور اجتماعی کاوشوں سے ملک کو ترقی کی انتہائی منازل تک پہنچایا جائے۔ صدیوں تک غیر ملکیوں کی آمریت کا شکار بنے رہنے کے بعد نئے سرے سے ملک کی اقتصادی حالت کو مضبوط بنانا تھا اور اس عظیم کام کو محض اٹکل پچو ڈھنگ سے شروع نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اسی لئے ہم نے اپنے وسائل، مختلف کیفیتوں اور فنی صلاحیتوں کو مدِ نظر رکھ کر منظم ڈھنگ سے منصوبہ بندی شروع کی۔ منصوبہ بندی کے لئے سوچنے کی ترغیب، اس کارِ عظیم کو عمل میں لانے کی تحریک، اعتماد اور حوصلہ ہمیں مرحوم وزیر اعظم شری جواہر لال

نہرو سے ملا۔ درحقیقت وہی ہماری منصوبہ بندی کے حقیقی معمار تھے۔

کوئی بھی منصوبہ صرف اسی صورت میں پایۂ تکمیل تک پہنچ سکتا ہے جب اُسے ایک نظریاتی آئین کا سہارا ملے۔ کسی بھی منصوبے کو مؤثر بنانے کے لئے واقعیت پسندی کو اپنا شعار بنانا ضروری ہوتا ہے۔ مثلاً ابتداً اس امر کی وضاحت ضروری ہوتی ہے کہ زیر نظر منصوبے سے کیا کیا مفادات حاصل ہوں گے اور کون لوگ ان مفادات سے براہ راست مستفید ہوں گے۔ اس لئے یہ محض اتفاق نہیں تھا کہ آئین کے مشتہر ہوتے ہی شری جواہر لال نہرو کی سرپرستی میں منصوبہ بندی کمیشن معرض وجود میں آگیا۔ اس طرح ہم نے ایک ری پبلک (جمہوریہ) ہی نہیں بلکہ ایک پلاننگ ری پبلک کے تصور کو اپنا لیا۔

جمہوریت کا سب سے اہم اصول یہ ہے کہ سبھی لوگوں کے مفادات مشترک ہوں۔ ہمارے منصوبے ابتدا ہی سے عوام کی بہبودی کی ضمانت رہے ہیں۔ ہم نے جمہوریت کے اسی اصول کو اپنایا ہے کہ تمام ملکی وسائل کو تمام لوگوں کی فلاح و بہبود کے لئے صرف ہونا چاہیئے نہ کہ بہت سے لوگوں کی فلاح و بہبود کے لئے۔ اس کے لئے طبقاتی گروہ بندیوں کو ختم کرنا اشد ضروری ہے۔ یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ کسی خاص طبقے کے افراد تو ہر طرح کی سہولت حاصل کرتے رہیں اور کسی دوسرے طبقے کے افراد ناانصافی کا شکار ہو جائیں۔ اگرچہ ایک جمہوریت میں بھی اکثریت و اقلیت کا ہونا لازمی ہے، یعنی اس میں سیاسی جماعتیں ہوتی ہیں جو نظامِ حکومت کو سنبھالتی ہیں، کچھ حزبِ مخالف کا جتھہ بن کر حکمران جماعت کی مخالفت کرتی ہیں لیکن ان سب کا اوّلین مقصد ہر فرد کے لئے مساوی انسانی حقوق، اختیارات اور اقتصادی مساوات حاصل کرنا ہوتا ہے۔ جمہوریت کو اپنی منزل کے لئے ایک موزوں راستہ سمجھ کر ہی ہم نے جمہوری سوشلسٹ سماج کی بُنیاد رکھی ہے۔ جمہوری سوشلسٹ سماج کا مطلب وہ سماج ہے جس میں خیال و بیان اور تقریر و قلم کی آزادی ہو، سیاسی جماعتوں کو بے لاگ تنقید و تبصرے کی آزادی ہو۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایک ایسا سماج، جس میں اجتماعی جدوجہد اور مسلسل کاوشوں سے برآمد اقتصادی خوش حالی میں ہر فرد کا حصہ ہو۔ اس قسم کے سماج میں کوئی بھی فرد طبقاتی کشمکش کا شکار ہو کر اجتماعی جدوجہد سے کنارہ کش اور خوش آیند نتائج سے دست بردار نہیں ہو سکتا۔

ہماری سماجی زندگی کی مسخ کرنیکے لئے غیر ملکی آقاؤں نے نسل و تعصب کی دیواریں تعمیر کی تھیں، کیونکہ انہیں بہرکیف ایک بٹے ہوئے سماج سے ہی فائدہ مل سکتا تھا۔ اپنے فرعونی ہتھکنڈوں سے انہوں نے ہمیں ذاتوں، فرقوں اور سماجی طبقوں میں بانٹ دیا۔ اس لئے حصولِ آزادی کے بعد ہمارے

سامنے سب سے پہلا کام یہ تھا کہ کسی طرح سے سماجی اشتراکیت کو بحال کیا جائے اور اس کے لئے سماجی زندگی کے ہر شعبے میں تن دہی اور خلوص سے کام کرنا تھا۔ ہر طبقے کے افراد میں ولولہ، حوصلہ، یقین اور اعتماد پیدا کرنا تھا اور خصوصیت سے قومی مسائل کے حل کے لئے اجتماعی کوششوں کی حوصلہ افزائی کرنی تھی۔

جمہوریت کے خوش گوار ماحول میں کوئی بھی فرد طبقاتی کش مکش، لسانیاتی تفرقے اور علاقائی تعصب کا شکار نہیں ہو سکتا۔ ایک قومی کاز میں تمام قوم فردِ واحد کی طرح اُٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ مختلف ذہنیتوں مختلف خیالات اور مختلف علاقوں سے نسبت رکھنے والے لوگ ایک ہی سطح پر آ کر مشترک مفاد کے لئے اجتماعی جد و جہد کرتے ہیں۔ اقوامِ عالم میں شاید کوئی قوم ایسی نہیں جو انسانی ضرورتوں کی بہم رسانی کے لئے ہر طور سے خود کفیل ہونے کا دعویٰ کرے۔ مختلف قوموں کو مختلف مرحلوں پر مختلف ضرورتوں کے وقت ایک دوسرے سے تعاون کرنا ہی پڑتا ہے۔ عموماً ایک ملک کی امارت کا اندازہ اُس کے قدرتی وسائل سے لگایا جاتا ہے اور اس اہم لحاظ سے ہندوستان ایک خوش حال ملک ہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں ہماری وسیع سرزمین پر لامحدود پہاڑی سلسلے ہیں۔ کشادہ زرخیز میدان ہیں، رواں دواں، بہتے ہوئے دریا ہیں۔ سرسبز و شاداب جنگل ہیں۔ گہری پُرسکون جھیلیں ہیں۔ ہر قسم کی دھاتوں، گیسوں، پٹرولیم اور کوئلے کے ذخیرے ہیں۔ ارضیاتی پیداوار میں ہمارے یہاں وہ سب کچھ ہے جو عرب کے صحراؤں، سائبیریا کے برفیلے خطے، استوائی علاقوں اور گہری دھند و کہر میں گھرے علاقوں میں ملتا ہے۔ شمالی ہند میں ایک خاص پراجیکٹ کے لئے ہمیں غیر معمولی استعداد رکھنے والا ایک ماہر ارضی دکن میں، بہترین فنی صلاحیتوں کا مالک انجینئر مشرق اور دوسرے تکنیکی مشیر ملک کے دوسروں سے مل سکتے ہیں۔ اسی طرح ہمیں کچھ ضروری مواد اندرونِ ہمالیہ سے، کچھ سامان دُور ساحلی خطوں سے، اور کچھ دوسرا سامان راجستھان کے صحراؤں میں مل سکتا ہے۔ ہمارے ملک کی عظمت اسی تنوّع میں ہے میں یہ کہنے سے گریز نہیں کروں گا کہ جب کنیا کماری سے لے کر کشمیر تک اور مشرق سے لے کر مغرب تک سبھی ہندوستانی کسی منصوبے کی تکمیل کے لئے اجتماعی جد و جہد کرتے ہیں تو اس وسیع خطۂ ارضی میں جو جوہر دفن ہیں اُنہیں بہ آسانی اپنے مشترک مفاد کے لئے صرف کر سکتے ہیں۔

تمام قوم کی فلاح و بہبودی کے لئے (جو کہ بیشتر اقتصادی خوش حالی پر مبنی ہے) ہمیں اوہام، تعصب اور امتیازیت کے گھروندوں کو ڈھا کر سماج کی از سرِ نو تشکیل کرنی ہے۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں ہمارے ملک میں زیادہ لوگ دیہات میں بستے ہیں۔ اپنی اجتماعی کاوشوں کو کامیاب بنانے کے

لئے ہمیں دیہات میں بسنے والوں میں زیادہ خود اعتمادی اور اولوالعزمی پیدا کرنی ہے۔ محدود علاقائی تعصّب کو ہمیشہ کے لئے دفن کر دینا ہوگا اور قدیم فرسودہ روایات کو زندگی کی بدلتی ہوئی نئی قدروں کے مساوی لانا ہوگا یا اُنہیں کافی حد تک بدل دینا ہوگا۔ مذہبی اور روایاتی طبقوں کی بُنیاد پر سوچنا ترک کر دینا ہوگا اور یہ سب دیہی زندگی کو خوش حال و پُرسکون بنانے کے لئے ضروری ہے۔ مثلاً کوئی قدرتی وسیلہ فطری یا اخلاقی حد بندیوں میں، اگر مسلمان یا ہندو نہیں کہلاتا۔ اسی طرح کوئی اقتصادی یا سماجی ضرورت عقائد پرستی کے دائرے میں اگر مسلمان یا ہندو نہیں ہوتی۔ ہندوستان ہر ہندوستانی کا ہے اور ایک خوش حال ہندوستان میں سبھی ہندوستانیوں کو بلا تفریقِ مذہب و ملت، رنگ و نسل برابر کی سہولیات ملیں گی۔ ہمارے ملک میں انسانی مسائل قریب قریب ہر جگہ یکساں ہیں۔ ہمیں اپنے نئے پروگرام کے تحت زرعی محاصل کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کے لئے اور دیہات اور شہروں میں بسنے والوں کے معیارِ زندگی کو اُونچا کرنے کے لئے مشترک کوششیں کرنی ہوں گی۔ سماج میں طبقات کی تقسیم صرف پس ماندگی اور خوش حالی کی بُنیاد پر ہونی چاہیئے۔ ملک میں تکنیکی ماہروں کی کمی کو پورا کرنے کے لئے دیہی سطح پر بھی کام کرنا ہوگا اور خاص کر پنچایتی اداروں کو اس سلسلے میں اہم اور مؤثر اقدام کرنے ہوں گے تاکہ منصوبوں کو معنوی اور حقیقی رُوپ دیا جا سکے۔

ہماری ریاست جموں و کشمیر میں ایک بہت ہی اہم مسئلہ ہے جس کا حل اشد ضروری ہے اور جو ہمارے منصوبوں میں معاون بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ یہ اہم مسئلہ اُن دیہات کا ہے جو موسمِ سرما کی آمد کے ساتھ ہی ساتھ بے کار ہو جاتے ہیں۔ اور سال میں ایک لمبے وقفے کے لئے اپنے گھروں میں پڑے رہتے ہیں۔ ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت ان لوگوں کی بہترین تعمیری صلاحیتوں کو ریاست کی بدلتی ہوئی حالت کو اور زیادہ بدلنے کے لئے اور اپنے منصوبوں کے مستقبل کو زیادہ خوش آئند بنانے کے لئے صرف کیا جا سکتا ہے۔

مرکز میں آج کل "تعمیری فوج" کا خاکہ زیرِ بحث ہے۔ "تعمیری فوج سے مُراد اُس تنظیم سے ہے جو قومی سطح پر دیہی نوجوانوں کو مختلف پروجیکٹوں کے لئے موزوں مددگار بنانے کے لئے تربیت کی سہولتیں بہم پہنچائے گی۔ اس طرح دیہات میں تکنیکی استعداد کی جو کمی دیکھنے میں آتی ہے وہ بھی دُور ہو جائے گی۔ اور انفرادی حیثیت میں بھی نئی پود (جو سماج کی تشکیل میں سب سے زیادہ بلند حوصلگی سے کام کر رہی ہے) کے لئے دیہی علاقوں میں زیادہ سے زیادہ مواقع مہیا ہوں گے۔ اس طرح

اُمید کی جا سکتی ہے کہ سوشلسٹ سماج کی تشکیل میں یہ تنظیم بہت معاون و مددگار ثابت ہوگی۔

ایک کسان کو اس امر کا شدید احساس ہونا چاہیئے کہ زمینی اصلاحات کے نفاذ کے باوجود دیہی علاقوں میں خود اُن کے اپنے درمیان کچھ افراد ذاتی مفاد کو اجتماعی فائدوں سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں اور جو خاص مقام وہ اپنے علاقے میں حاصل کر چکے ہوتے ہیں اُسے فطرتاً وہ عام حالات میں کھونا نہیں چاہتے۔ ایسے لوگ اپنے حلقے کے عوام کو گمراہ کرنے کے لئے مختلف حربوں کا استعمال کرتے ہیں۔ جذباتی نعرہ بازی اور فقرہ گری کو اپنا شعار بناتے ہیں۔ مذہب کے گڑے مُردوں کو اُکھاڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور اس سب کا مقصد صرف کسانوں کی سماجی زندگی میں جمود پیدا کر دینے کے مکروہ عزائم کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ ایسی جماعتیں یا افراد کسانوں کو اپنا ہم پلّہ ہوتے دیکھنا نہیں چاہتے اور اس لئے اُنہیں ہمیشہ اپنے سے کم تر حیثیت میں رکھنے کے لئے اس طرح کے اوچھے ہتھکنڈے اپناتے ہیں۔ اس لئے ہمیں کسانوں میں زیادہ سے زیادہ وسیع النظری پیدا کرنی ہے اور انہیں علم کی روشنی سے بہرہ ور کرنا ہے تاکہ اُن میں اپنے پرائے کی تمیز اور گمراہ کُن عناصر کے اوچھے ہتھکنڈوں کو سوجھنے بوجھنے کی صلاحیت اور احساس پیدا ہو۔

ہمارے آئین میں وضاحت کے ساتھ درج ہے کہ ہندوستان میں ہر جگہ ہندوستانی عوام کو مذہب و عبادت کی آزادی ہوگی۔ ہمارے یہاں ریاست کسی کے مذہبی عقائد میں حارج نہیں ہوسکتی۔ مذہب فرد اور اُس کے خدا کے بیچ ازلی رشتہ ہے۔ ہمارے روحانی عقیدے کسی بھی طور ہماری مادّی ترقی کی راہ میں حائل نہیں ہوتے۔ خالقِ کُل نے ہمارے لئے پہاڑوں کے سینوں میں معدنیات کے خزانے دفن کر رکھے ہیں۔ پانیوں سے لبریز سمندر بنائے ہیں۔ ہوا کی بھرپور نعمتیں بخشی ہیں اور یہ سب چیزیں ایسی ہیں جن پر کسی رُوحانی طبقے کا کوئی خاص حق نہیں بلکہ یہ سب کے لئے یکساں ہیں۔ یہ سبھی خزینے آدم کے سبھی بیٹوں اور بیٹیوں کے لئے ہیں۔ چاہے وہ بعد از مرگ جلتی ہوئی چتا میں جل کر راکھ ہو جاتے ہوں یا دھرتی کی کوکھ میں کھُدی ایک قبر میں گر کر فنا ہو جاتے ہوں۔ اگر ہم اسی طرح مذہبی و روایاتی بندشوں سے آزاد ہو کر کام کریں تو بہت جلد ہماری دھرتی ہر گام پر سونا اُگلنے لگے گی۔

بے شک ہمیں منظم منصوبہ بندی کے لئے مختلف سطحوں پر کام بانٹنا ہے۔ اقوامِ عالم میں سے جنہوں نے حال ہی میں اپنے سماجی نظام کی از سرِ نو تشکیل کی ہے اسی بات کو مدِّ نظر رکھا ہے اور ایک ایسی علاقائی تنظیم کی بنیاد رکھی ہے جس کی سرپرستی میں دوسری چھوٹی چھوٹی تنظیمیں مختلف سطحوں پر کام کو چلاتی

ہیں اور عوام کو مشترک جدوجہد کے لئے تحریک بخشتی ہیں۔ روس میں اس تنظیم کو سوویٹ (SOVIET) چین میں کمیونز (COMMUNES)، یوگوسلاویہ میں ورکرز کونسل (WORKERS COUNCIL) اور اسرائیل میں کبوزیز (KIBBUZES) کہتے ہیں۔ ہم نے بھی اپنے ملک میں دیہی جمہوریتوں (VILLAGE DEMOCRACIES) کو ایک علامت سمجھ کر کام شروع کیا ہے۔ لیکن فی الحال ہم اس میں مکمل علامتی اثرات پیدا نہیں کر سکے۔ درحقیقت ہم نے اس کام کو ابھی حال ہی میں شروع کیا ہے اور ابھی تک ہم ان پنچایتوں کو بالواسطہ حقیقتی رُوپ نہیں دیا۔ ویسے بھی ہماری موجودہ پنچایتیں ہماری قدیم پنچایتوں سے بہت حد تک مختلف ہیں۔ موجودہ پنچایتوں کو ترقی و بہبود کے ادارے کی علامتی خوبی سے مسلسل جدوجہد کرنی ہے۔ یہ ایک ایسی پنچایت ہوگی جو ذات پات کی اُونچ نیچ اور طبقاتی کشمکش سے بالاتر ہو کر سب کی فلاح کے لئے کام کرے گی۔ یہ پنچایت سب سے پہلے پسماندگاں، مُفلسوں اور سماج کی نچلی سطح پر پڑے ہوئے لوگوں کو ہر ممکن مواقع مہیا کر کے انہیں دوسروں کے شانہ بشانہ نئے ملک کی تعمیر میں اجتماعی کاوشوں کے قابل بنائے گی۔ اس مقصد کے حصول کے لئے سب کو اُن گمراہ کُن عناصر سے یا اُن چند ایک جماعتوں سے، جو ہر قیمت پر اپنی امتیازی حیثیت اور سرداری کو قائم رکھنا چاہتی ہیں، باخبر رہنا ہوگا۔ قوم کے مفاد کو صرف چند ایک کے ذاتی مفاد پر قربان نہیں کیا جا سکتا۔ ہم جو سماج بنا رہے ہیں، وہ عوام کی خواہشات کے مطابق ہے اور اس کے لئے سب کی مخلصانہ جدوجہد کی ضرورت ہے۔

خود کو دوسری ترقی یافتہ اقوام کے ہم پلّہ بنانے کے لئے ہمیں جدید طرز کو اپنانا ہوگا۔ جدید تکنیک اور جدید سائنسی آلات کے ساتھ ساتھ ہمیں اپنی قدیم فرسودہ روایات کو بھی حالات کے سانچے میں ڈھالنا ہوگا۔ سماج میں ایک مؤثر تبدیلی لانے کے لئے ہمیں نفسیاتی سطح پر بھی کام کرنا ہوگا۔ نئے بُل ڈوزروں، مشینی ہلوں اور دوسرے جدید آلات کے استعمال اور جدید تکنیک پر مبنی ہر کام کے ساتھ ساتھ ہمیں خود میں اس بات کا احساس بھی پیدا کرنا ہے کہ ہم جدید ہندوستان کے معمار ہیں۔ چاہے ہم ایک فیکٹری میں مشین پر ہوں یا کسی کھیت میں کام کر رہے ہوں۔ قومی اخوّت کے لئے ہمیں مختلف سطحوں پر کام کرنا ہے۔ اس باب میں کشمیر سیکولرازم، قومی ایثار اور برادرانہ خلوص کے لئے ہمیشہ باقی ہندوستان کے لئے ایک مثال بنتا رہا ہے اور اس بات کا یقین کامل ہے کہ تمام معاشرے کی بہبود کے لئے جس علامتی سیکولرازم کی ضرورت ہے، کشمیر خود سارے مُلک میں وہی علامت

بن جائے گا۔

ہم سب نے جمہوریت کو اپنی زندگی کے نصب العین کے طور پر اپنایا ہے اور ہم نے اپنی آزادی کو جان و دل سے بھی عزیز رکھا ہے۔ ہمارے سامنے سوشلزم کی عظیم منزل بھی ہے۔ ہم نے آئین میں ہر طرح کی بے لاگ تنقید و تبصرے کی آزادی بھی دے رکھی ہے اور اپنے منصوبوں کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کا یقین بھی رکھتے ہیں۔ ہم فردِ واحد کی حکومت یا دوسرے لفظوں میں ڈکٹیٹرشپ یا بادشاہت میں یقین نہیں رکھتے۔ ایک ڈکٹیٹر کے زیرِ سایہ کتنی بھی ترقی کیوں نہ ہو، عوام کو اُس سے بلا تفریق بہرہ ور ہونے کی آزادی نہیں ہوتی۔ ایک ڈکٹیٹر تمام قوم کو اجتماعی جد و جہد کے لئے مجبور تو کرتا ہے لیکن بعد میں اپنی مرضی سے ایک مخصوص طبقے کو اُس اجتماعی کوشش کے نتائج سے مستفید ہونے کی اجازت دیتا ہے۔ ایک ڈکٹیٹر نظام میں دبے ہوئے مجبور عوام کی کوششوں سے کوئی دیرپا نتائج برآمد نہیں ہوتے کیونکہ بہر حال عوام، منصوبوں میں مخلصانہ طور پر حکومت سے تعاون نہیں کرتے۔ ہمیں اسی لئے ہمیشہ اپنے جمہوری اصولوں اور سوشلسٹ سماج کے آدرش کی حفاظت کرنی ہے۔ درحقیقت سوشلسٹ سماج ہی وہ واحد سماج ہے جو ہر فرد کے لئے انفرادی حیثیت میں اور دوسرے افراد کے ساتھ مل کر اجتماعی حیثیت میں مذہبی، سیاسی اور معاشی آزادی کی ضمانت دیتی ہے۔

(ترجمہ:۔ معراج الدین)

کشمیری شاعروں کا انتخاب

اکاڈمی کی جانب سے کشمیری زبان کے مشہور شاعروں کو اردو دُنیا سے متعارف کرنے کے لئے یہ سلسلہ شروع کیا گیا ہے۔ ان کتابچوں میں شاعر کی زندگی، اس کے کلام پر تبصرہ اور کلام کا ایک مختصر انتخاب شامل کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اب تک للہ دید، پرمانند، مقبول شاہ کرالہ واری، رسول میر، شمس فقیر، حقانی، وہاب پرے، عبدالاحد نادم، آزاد اور مہجور کے بارے میں کتابچے شائع ہو چکے ہیں۔ تفصیلات اکاڈمی کے پتے سے معلوم کی جاسکتی ہیں۔

سُورج صراف

بسوہلی سکول کا ماخذ

بسوہلی مصوری کے متعلق اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے اور خصوصاً حالیہ برسوں میں اتنا کچھ محض دُہرایا گیا ہے کہ اب یہی خیال میں آتا ہے کہ اس کے متعلق کچھ نیا لکھنے کے لئے نہیں رہ گیا اور قارئین ٹائٹل میں محض بسوہلی کا نام دیکھ کر ہی شاید کچھ زیادہ دلچسپ یا نیا پڑھنے کے لئے فوراً ہی یہ اوراق پلٹ دیں۔

لیکن دراصل ایسی بات ہے نہیں۔ اب بھی بسوہلی مصوّری کے کم از کم دو پہلو تو مجھے ایسے دکھائی دیتے ہیں جن پر ابھی کافی کام کرنے کی ضرورت ہے۔ میرے خیال میں سنجیدگی سے پُوری طرح ابھی ان پر غور ہی نہیں کیا گیا۔ مصوری کے ماہرین اور شوقین ابھی تک صرف بسوہلی سکول کے شوخ رنگوں اور تُند کرداروں و دِل کش نظاروں اور دلچسپ و پُراسرار تجسیم میں ہی کھو کر رہ گئے ہیں (اس چیز نے بد قسمتی سے ڈوگرہ زندگی کے کئی اور فنّی پہلوؤں کو اُجاگر ہونے سے روکے رکھا ہے) بات ہی کچھ ایسی ہے کہ بسوہلی سکول کے شاہ پارے دیکھنے والوں پر فوری اور بلاواسطہ ایسے تاثرات پیدا کر دیتے ہیں کہ وہ دیکھتے ہی رہ جائیں۔ اسی لئے ابھی تک کسی نے اس بات کا گہرا مطالعہ نہیں کیا ہے کہ (۱) بسوہلی سکول وجود میں کیسے آیا اور (۲) اس سکول کا مصوّری کے دوسرے پہاڑی سکولوں سے کیا تعلق ہے یا اُن کا آپس میں ایک دوسرے پر کیا اثر ہے یا کہ اس سکول کا پھیلاؤ کہاں تک تھا۔ اس مضمون میں پہلے مسئلہ پر ہی بحث کی جائے گی۔

کہا جائے گا کہ یہ کون سا بھاری مسئلہ ہے۔ بہت سی کتابوں میں لکھا ہے کہ پہاڑی راجے مغل بادشاہوں کے دربار میں رہا کرتے تھے۔ میرا مطلب ہے کہ اُنہیں وہاں بظاہر بڑے ٹھاٹھ باٹھ سے لیکن دراصل یرغمال کے طور پر رکھا جاتا تھا۔ مغل بادشاہ آرٹ کے شیدائی تھے۔ وہیں سے ان پہاڑی راجوں کے مزاج میں بھی ایک نفاست آ گئی اور اُنہوں نے اپنے اپنے علاقوں میں مصوّری کے سکولوں کی داغ بیل

ڈالی جس کے لئے وہ فن کار بھی دہلی سے ہی لے آئے یا کہ ان ڈوگرہ پہاڑی راجوں کے راجستھانی راجوں کے ساتھ شادی بیاہ اور سماجی قسم کے گہرے تعلقات تھے اور چونکہ راجستھانی مصوری کی تاریخ کچھ پرانی بتائی جاتی ہے۔ اس لئے چیزیں یا کسی اور طرح کچھ راجستھانی مصور پہاڑی درباروں میں منتقل ہو گئے اور یہاں بھی فنِ مصوری کی بنیادیں پڑ گئیں۔ یا کہ مغل بادشاہ اورنگ زیب بہت زاہد اور خشک قسم کا انسان تھا۔ اُس کو آرٹ سے خدا واسطے کا بیر تھا۔ یہاں تک کہ ایک دفعہ جب آرٹسٹوں نے اُس کے دل میں آرٹ کے تئیں جذبۂ رحم پیدا کرنے کے لئے آرٹ کا نقلی جنازہ نکالا تو اُس نے ....

کہا کہ اس مردہ کو اتنا گہرا دبانا کہ یہ دوبارہ باہر نہ نکل سکے۔ ظاہر ہے کہ ایسے ... شہنشاہ کے دربار میں کسی آرٹسٹ کا پھلنا پھولنا تو درکنار، زندہ رہنا بھی مشکل تھا۔ اس لئے جو آرٹسٹ وہاں تھے وہ بمعہ اپنے خاندانوں کے یا شاگردوں کے اس ناساز گار ماحول سے بھاگ کر پہاڑی راجاؤں کے یہاں پناہ گزین ہو گئے اور اس طرح یک لخت ہی پہاڑی سکولوں کی بنیاد پڑ گئی۔ یہ "یک لخت" کا لفظ میرا اپنا نہیں، پہاڑی مصوری کے متعلق کئی ماہرین، اچھے واقف کاروں اور مصنفین کا ہے۔ اسے پڑھ کر مجھے ہمیشہ ہنسی آئی ہے۔ کیونکہ اتنے بڑے علاقہ میں ایک نہایت اعلےٰ معیار کے ایک کافی عرصہ تک مصوری کے سکول کا پھلنا پھولنا کیسے ایک "بدیشی" ماحول کا "یک لخت" اثر ہو سکتا ہے۔

میں نے یہاں جان بوجھ کر اُن ماہرین کے نام نہیں لکھے نہ اُن کی تصنیفوں کے حوالے دئے ہیں۔ کیونکہ مندرجہ بالا باتیں تو اب آرٹ سے سرسری یا محض بطورِ فیشن ہی تعلق رکھنے والے بھی جانتے ہیں۔ مزید کہ میں یہاں بسوہلی سکول کی تاریخ نہیں اُس کے ماخذ کے بارے میں لکھنا چاہتا ہوں اور صرف متعلقہ حوالے ہی دوں گا۔

بسوہلی سکول کے ماخذ کے بارے میں ایک عجیب قسم کا، نیز شدید اُلجھاؤ پایا جاتا ہے۔ کئی ماہرین کی کتابیں پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اصل بات کی طرف رُخ تو کرتے ہیں لیکن شاید سہل انگاری کی خاطر یا کسی احساسِ کمتری یا ڈر کی وجہ سے یا پوری واقفیت نہ ہونے کے کارن وہ آگے بڑھنے کی جسارت نہیں کرتے اور بات مغل سکول تک آ کر ہی رہ جاتی ہے۔ جن لوگوں نے شروع شروع میں لکھا ہوگا اُن کی بات تو سمجھ میں آسکتی ہے کہ اُن پر اُس وقت کے فیشن کا اثر تھا یا پوری واقفیت نہ تھی۔ جس میں ہندوستان کی ہر اچھی چیز کا ماخذ بدیشی ہی کہا جاتا تھا۔ اس لئے اُنہوں نے بھی پہاڑی آرٹ کا ماخذ مغل آرٹ ہی لکھ دیا (مغل اوّلاً آئے تو بدیش سے ہی تھے۔ اگرچہ بعد میں وہ پوری طرح یہیں کے

ہوکر رہ گئے اور انہوں نے ہندوستان کی تعمیر و ترقی میں نہایت اہم پارٹ ادا کیا۔ کیونکہ ان کے خیال میں پہاڑوں کے باشندے تو بالکل غیر مہذب تھے۔ جن کو فنونِ لطیفہ کے ساتھ دُور کا لگاؤ بھی نہ ہوسکتا تھا اور ان کو تہذیب سکھلانے کے لئے بدیشی اثر لازمی تھا اور پھر ڈوگرہ پہاڑی عوام، جن کے متعلق ابھی حال تک بھی، اور شاید کچھ حد تک اب بھی یہی مشہور تھا کہ وہ سوائے لڑنے کے اور کچھ نہیں جانتے۔ لیکن میں ان حالیہ برسوں میں لکھنے والوں کے متعلق نہ سمجھ پایا کہ وہ کیوں اُسی گھسی پٹی رائے کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں جو اصلیت سے بہت دُور ہے جب کہ وہ جانتے ہیں کہ ڈوگرہ پہاڑی کلچر کی ایک بڑی وراثت موجود ہے اور کہ ان پہاڑی عوام کو غیر مہذب کہنا اُسی طرح ہے جس طرح کہ کچھ انگریز یا دوسرے بدیشی ہندوستان کے متعلق کہا کرتے تھے۔ آج یہ کوئی اَن جانی چیز نہیں ہے کہ انہیں پہاڑی علاقوں میں لوک گیتوں، لوک ناچوں، آرٹسٹک دست کاریوں، پراچین عالی شان مندروں اور فنِ مورتی کے خزانے موجود ہیں اور فنِ مصوّری کے نمونوں کی تعداد سَو، دو سَو یا ہزار دو ہزار نہیں بلکہ فی الحقیقت اَن گنت دکھائی دیتی ہے۔

اب ہم بسوہلی مصوّری کے سکول کے متعلق کچھ ماہرین کے خیالات اور ان کی ایک دوسرے کے بارے میں نکتہ چینی کو لیں گے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے ہم اے کے کمار سوامی کی رائے لیں گے۔ وہ اپنی کتاب "راجپوت پینٹنگ" میں لکھتے ہیں ـــ "یہ تصویریں سب سے پُرانی اور خالص پہاڑی فن کی نمائندہ ہیں اور کسی پُرانی روایت کا تسلسل ہیں۔"

شری کمار سوامی، ہرمن گوئٹز کی رائے سے بھی اتفاق ظاہر کرتے ہیں کہ پہاڑی سکول شاید تارا ناتھ کے کشمیری سکول کے ساتھ ہی پُرانے مغربی سکول سے مقابلتاً جلد ہی علیحدہ ہو گیا تھا۔ اس کا ارتقا پال اور جین چھوٹی تصویروں کے وسط سے یا اس سے بھی زیادہ نزدیک وسنت وِلاس مینو سکرپٹ سے شروع ہوا۔ دوسری طرف مُغل سکول سے آنے والے اثرات پُرانی قدروں کو مِٹانے لگے اور بعد میں اُن کا نام و نشان بھی کلیتاً ختم کر دیا۔"

آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا کی ۱۹-۱۹۱۸ء کی رپورٹ میں، جو کہ ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئی، لاہور سنٹرل میوزیم کی آرکیالوجیکل سیکشن کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ بسوہلی پینٹنگ کی ایک سیریز خریدی گئی۔ کیوریٹر کا کہنا ہے کہ بسوہلی سکول کا آغاز مُغلوں سے پہلے کا ہے اور نام نہاد تبتی تصویریں دراصل بسوہلی میں ہی بنی تھیں۔"

(جب امرت سر کی مارکیٹ میں پہلے پہل کچھ نئی قسم کی تصویریں بکنے کے لئے آئیں تو اُنہیں اُن کے

انوکھے پن کی وجہ سے تبتی کہا گیا۔ لیکن بعد میں پتہ لگا کہ وہ دراصل بسوہلی سے آئی تھیں)

۱۹۲۳ء میں ایس، این داس نے لکھا ۔ "ایک اور قسم کی سیکولر تصویریں واضح طور پر مغلوں سے پہلے کی دکھائی دیتی ہیں اور زیادہ تر بسوہلی میں ملتی ہیں۔ ان کے متعلق ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ نیپالی سکول سے بڑی مشابہ ہیں اور ایسا لگتا ہے کہ وہ بالواسطہ طور پر ابتدائی آرٹ سے آئی ہیں۔"

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے شری ایم، ایس رندھاوا لکھتے ہیں کہ "بسوہلی اور نیپالی تصویروں کے رنگوں اور لباس میں مشابہت دکھائی دیتی ہے۔ لیکن بسوہلی اور نیپال کے راجاؤں کا آپس میں کوئی رشتہ نہ تھا۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ یہ دونوں سکول ایک دوسرے کے متوازی ابھرے۔ ان دونوں میں اتنی مشابہت کیوں ہے، اس کا جواب اس طرح ہو سکتا ہے کہ دونوں کا ماخذ ایک ہے۔

پہاڑی تصویروں کے بہت بڑے انگریز نقاد ڈبلیو، جی آر چر نے اسی موضوع پر لکھا ہے کہ :-

ستارہویں صدی کا دوسرا پچاسواں شروع ہونے تک مغربی ہمالیہ کی سرحدوں پر واقع ان ریاستوں میں کسی قسم کی کوئی مصوری نہیں دکھائی دیتی۔ تب ۱۶۷۸ء میں بسوہلی کی ریاست راجہ کرپال پال کو ملی۔ تقریباً فوراً ہی ایک نیا فنی جذبہ پیدا ہوا۔ مصوری کی ایک مقامی قلم جس میں بڑے تیز جذبات تھے، یک لخت وجود میں آ گئی۔ بظاہر اس کا تعلق ۱۶۵۰-۱۶۸۰ء کے اودھے پور سٹائل سے ہے۔ اگرچہ ابھی تک اس کا تاریخی ثبوت نہیں ملا۔ لیکن یہی کہا جا سکتا ہے کہ اودھے پور کے راجہ راج سنگھ کے دربار کے کچھ مصوروں کو ترغیب دی گئی کہ وہ بسوہلی چلے جائیں۔ ہم جانتے ہیں کہ پنجاب کے پہاڑوں کے راجاؤں کے راجستھان کے راجپوت خاندانوں کے ساتھ رشتے ناطے تھے۔ اس لئے ممکن ہے کہ راجہ کرپال پال کہیں اودھے پور گیا ہوگا اور وہیں سے آرٹسٹ لے آیا۔"

اس رائے پر، جو کہ اس حد تک ایک تاریخی واقعہ کے متعلق محض قیاسات پر مبنی ہو، ویسے تو کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں، تو بھی شری رندھاوا لکھتے ہیں ۔ "بسوہلی کے راجاؤں کے اودھے پور کے راجاؤں سے کوئی رشتے نہ تھے اور راجہ کرپال پال کبھی اودھے پور نہیں گیا۔ یہاں بھی میواڑ کی پرانی اور بسوہلی کی تصویروں میں مشابہت کی یہی تسلی بخش صفائی ہو سکتی ہے کہ اودھے پور اور بسوہلی جانے والے آرٹسٹ دونوں ہی مغل بادشاہوں کے ہاں سے آئے تھے۔"

دراصل شری رندھاوا کی رائے میں سخت تضاد اور الجھنیں ہیں۔ جیسا کہ وہ آگے چل کر اپنی کتاب "بسوہلی پینٹنگ" میں لکھتے ہیں ۔ "کیا اس سکول کا، جو بسوہلی سے پہلے موجود تھا، مغربی ہند میں واقع

گجرات کے علاقہ کی بنی ہوئی تصویروں سے کوئی تعلق تھا یا نہیں' یہ ایک حل طلب مسئلہ ہے۔ گجرات کی ۱۵۷۰ء کی بنی ہوئی چورا پنچاسیکا تصویروں اور بسوہلی کی تصویروں میں Transparent ملبوسات اور بڑی بڑی آنکھیں مشترک ہیں۔ پر جب تک اور مستند شہادت نہ ملے' یہ تعلق محض قیاسی ہوگا۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ سترہویں صدی کے وسط میں پنجاب اور جموں کے پہاڑوں میں تصویروں کا فولک آرٹ موجود تھا۔ ہرمن گوئیٹز نے لکھا ہے کہ چمبہ کے راجہ پرتھوی سنگھ (۱۶۴۱ء سے ۱۶۶۴ء تک) کے بھرمور علاقہ میں ایک لکڑی کے مندر پر اسی قسم کی عقاب جیسے ناک اور Receding ماتھے والی تصویریں بنی تھیں۔ اسی راجہ نے پہاڑی علاقہ میں پہلے پہل کاغذ کا استعمال کیا... ... ایسا دکھائی دیتا ہے کہ اُس زمانہ میں بسوہلی Primitive فولک آرٹ کا تمام پہاڑی علاقہ میں رواج تھا۔ اس سے یہ بھی پتہ لگتا ہے کہ یہ کافی پُرانا سٹائل ہے۔ نہیں تو یہ اتنے بڑے علاقہ میں نہ پھیلا ہوتا۔"

شری رندھاوا کے کچھ اور خیالات بھی اس اُلجھن کو ظاہر کرنے کے لئے جو بسوہلی آرٹ کے ماخذ کے متعلق عام ہے' یہاں قلم بند کرنے مناسب رہیں گے۔ بسوہلی قلم کا ارتقا پہاڑی فولک آرٹ اور مغل قلم کی شادی سے ہوتا ہے۔ تصویروں کا لباس مغل ہے لیکن چہرہ مقامی ہے جس کی جڑیں فولک پہاڑی آرٹ میں ہیں۔ اس سے پتہ لگتا ہے کہ بسوہلی قلم صرف دہلی سے درآمد کیا گیا فن ہی نہیں بلکہ مقامی قلم کا ارتقا ہے۔ مغل آرٹ کے اثر کے بعد بھی مقامی عنصر غالب ہے۔" اور پھر شری رندھاوا یہ بھی لکھتے ہیں۔ "بہت حد تک ممکن ہے کہ بسوہلی کے راجہ سنگرام پال (۱۶۳۵ء سے ۱۶۷۳ء تک) کے آخری دس سالوں میں دہلی کے کچھ فن کار پہاڑی علاقوں میں ۱۶۶۰ء کے لگ بھگ اورنگ زیب کی کارروائیوں کی وجہ سے چلے گئے۔ سنگرام پال اور اُس کے بیٹے منڈل پال کی تصویریں ملتی ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ راجہ کرپال پال سے بھی پہلے بسوہلی میں مصوّر تھے اور وہ تصویریں جنہیں Basohli Primitives کہا جاتا ہے (جس کا تصوّر ایک اور مصنّف شری اجیت گھوش نے دیا ہے) اُن کا زمانہ یقینی طور پر ۱۶۶۱ء سے ۱۶۷۳ء تک لیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کی تصویریں صرف بسوہلی میں ہی نہیں بلکہ چمبہ، نورپور، کلو، نالہ گڑھ میں بھی بنائی جاتی تھیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں سے کچھ تصویریں بسوہلی سکول کے ابتدائی مراحل کی نمائندہ نہ ہوں اور گھٹیا فن کاروں نے

ہی بعد میں بنائی ہوں۔"

صاف ظاہر ہے کہ شری رندھاوا عجیب تذبذب میں ہیں۔ کہیں تو وہ یہی بات کہتے ہیں کہ بسوہلی مصوّری مغل آرٹسٹوں کے دہلی سے منتقل ہونے پر شروع ہوئی اور کہیں وہ اسے اُس سے صرف دس پندرہ سال پُرانا بتاتے ہیں۔ یہی حالت کچھ باقی اُن مصنفین کی ہے جو بسوہلی سکول کے باقاعدہ شروع ہونے سے پہلے فوک آرٹ کا موجود ہونا بھی مانتے ہیں جیسے اجیت گھوش نے Basohli Primitives کا نام دیا۔ یہ بھی ایک عجیب بات دکھائی دیتی ہے کہ ایک ایسا فوک آرٹ جو اتنے رقبہ میں پھیلا تھا اور جو اس قابل ہوا کہ ایک شان دار مصوّری کے سکول کو جنم دے اُس کی عمر محض پندرہ بیس سال کہی جائے۔

بات فی الحقیقت یہ ہے کہ ان پہاڑی علاقوں میں فوک مصوّری کا ایک بہت پُرانا سٹائل موجود تھا۔ پھر جب کاغذ بھی آ گیا (جیسا کہ اُوپر کہا گیا ہے) اور پہاڑی راجاؤں نے بھی مغل شہنشاہوں کی نقل میں اپنے درباروں میں مصوّروں کو رکھنا ایک بڑھیا تمدن کے لوازمات میں سمجھا تو اُنہوں نے اپنے اپنے علاقوں سے اُن آرٹسٹوں میں سے، جو گاؤں میں گاؤں کی زندگی کا حصہ ہی بنے تھے۔ اور جن کی بطورِ فن کار کوئی علیحدہ زندگی نہ تھی، اچھے اچھے فن کاروں کو اپنے دربار میں جمع کیا اور اُن کو سرکاری سرپرستی مہیّا کی۔ اُنہوں نے اپنے اُس آرٹ کو جو وہ آج تک محض مکان وغیرہ سجانے میں ہی استعمال کرتے آئے تھے اب کاغذ پر منتقل کرنا شروع کیا۔ قدرتی بات ہے ابتدا میں اُن کی قلم میں کچھ ناتجربہ کاری اور ناپختگی بھی ہو گی جس کے کارن ان شروع کی تصویروں کو Basohli Primitives کہا گیا ہے۔ لیکن فن کار تو وہ تھے ہی اس لئے جلد ہی اُن میں پختگی بھی آ گئی اور بسوہلی سٹائل جو ابھی تک فوک مرحلے میں تھا اُس کی باقاعدہ تنظیم شروع ہو گئی جس سے وہ ایک کلاسیک مرحلے پر پہنچ گیا۔

بسوہلی آرٹ کی نیپالی و اودھے پوری قلموں سے مشابہت اس لئے نہیں ہے کہ اُن کا مشترکہ ماخذ مغل سکول تھا بلکہ اس لئے کہ اُن سب کی ایک مشترکہ ہندوستانی (مغلوں کے اثر سے پہلے کی) فوک وراثت موجود تھی اور اسی لئے وہ گجراتی سکول سے بھی مِلتا جلتا ہے۔ اسی لئے اُس کو اجنتا کا وارث بھی کہا گیا۔ یہ ثابت کرنا بالکل مشکل نہیں کہ بسوہلی کی کاغذ پر بنی ہوئی چھوٹی چھوٹی تصویریں

دیواری فوک سٹائل کی بالکل نقل ہیں۔ اُن کے بھڑک دار رنگ خاص اثر پیدا کرنے کے لئے
boldness in execution ۔ شکلیں distorted اور angular
سادگی directness flat planes intensity — یہ سب
میورل اور فوک آرٹ کے ہی بسوہلی سکول پر اثر کی نشانیاں تھیں۔ یہی خاصیتیں کم و بیش ہندوستان
کے باقی مقامی سکولوں میں بھی پائی جاتی ہیں اور صاف طور پر ظاہر کرتی ہیں کہ ہندوستانی پینٹنگ کی اپنی
ایک بڑی پختہ وراثت رہی ہے جس نے مختلف اوقات پر مختلف علاقوں میں مناسب ماحول میں
بڑی ترقی بھی کی اور جب ماحول ناسازگار ہوا تو اُس میں تنزّلی بھی آگئی۔ لیکن اُس کی جو بُنیاد فوک
آرٹ میں تھی وہ پھر بھی چلتی رہی۔

دراصل اس میں کوئی شک نہیں کہ ہند میں فنِ مصوّری بہت ہی پُرانا ہے۔ کم ازکم اتنا
پُرانا جتنا کہ آریوں کی تاریخ۔ آریہ لوگ اپنے مکانوں کو اور محلات کی دیواروں کو تصویروں سے سجاتے تھے۔
جن کا ذکر ہندوؤں کی دھارمک کتابوں میں بھی ملتا ہے۔ جہاں آرٹ کو ہمیشہ ایشور یہ گیان کا ایک زبردست سادھن
مانا گیا ہے۔ آرٹسٹ ہونا تب بہت بڑی عزت سمجھا جاتا تھا۔ اسی میورل آرٹ کا کمال اجنتا اور کئی دوسری
غاروں میں ہے۔

گپتا عہد کے بعد جب ہندوستانی زندگی کی تمام قدروں میں ایک سخت زوال پیدا ہوا تو آرٹ کا بھی وہی
حال ہوا۔ لیکن جس جگہ آرٹ عوامی زندگی کا ہی ایک حصہ ہو وہاں آرٹ کے بڑے بڑے مراکز ختم ہو جانے سے
آرٹ بالکل ہی تو ختم نہیں ہو جاتا۔ ان مشہور مراکز کی بجائے وہ فوک مرحلے میں دُور دراز کے علاقوں میں
جو سیاسی اُتھل پتھل سے مقابلتاً محفوظ ہوتے ہیں، چلتا ہی رہتا ہے۔ حتیٰ کہ کہیں کہیں سازگار ماحول میں وہ
پھر بھی کبھی یہاں، کبھی وہاں اُبھرتا رہتا ہے۔

بعض ماہرین کا یہ خیال ٹھیک نہیں کہ اجنتا کے ساتھ ہی ہند میں میورل پینٹنگ کا فن بھی ختم ہو گیا۔
حقیقت میں وہ صرف بکھر گیا اور گھٹتا رہا۔ جہاں جہاں اُسے مناسب فضا ملی وہ پھر ترقی پذیر ہوا۔ گجراتی،
راجستھانی اور بسوہلی یا پہاڑی سکول اسی طرح وجود میں آئے۔

"پہاڑی آرٹ کا ماخذ مغل سکول" کی تھیوری میں ان تاریخی حالات کے علاوہ بھی بہت کمزوریاں تھیں
اگر بسوہلی آرٹ بھگوڑے مغل آرٹسٹوں نے ہی شروع کیا ہوتا تو وہ مغل سٹائل میں ہی تصویریں بناتے نہ کہ

وہ یہاں آکر فوراً ہی ایک بالکل نیا سٹائل اختیار کرلیتے جو واضح طور پر فوک آرٹ کا ہی ارتقا دکھائی دیتا ہے نہ کہ اورنگ زیب کے عہد کے مغل آرٹ کی نقل۔ یہ ضرور ہے کہ بسوہلی کی تصویروں میں مغل لباس ہی دکھائے گئے ہیں۔ لیکن وہ لباس تو پہاڑی راجاؤں میں بھی رواج پا گئے تھے۔ اور پھر جیسا کہ اوپر بعض ماہرین نے لکھا ہے یہ لباس نیپالی اور گجراتی تصویروں سے بھی ملتے جلتے ہیں۔

مسٹر پرسی براؤن ہندو آرٹ پر اپنی کتاب میں لکھتے ہیں کہ جب ہم ماخذ کی تلاش کرتے ہیں تو ہمیں وہ منبع ملتا ہے جس سے کسی آرٹ کو ابتداً اُتساہ ملتا ہے۔ ایسے ماخذ لوگوں کے غیر ترقی یافتہ تمدن میں ہی مل سکتے ہیں۔ یہی تمدن ہی اعلیٰ فن کی بُنیاد بنتا ہے اور اُسی سے ترقی یافتہ شکلیں اُبھرتی ہیں۔"

چنانچہ ہمیں بھی بسوہلی مصوّری، جس کی اپنی ایک انفرادیت اور اندرونی قوت ہے، کی ابتدا بجائے مغل سکول میں جس کے ساتھ اس کا کوئی رشتہ نہیں ہے، تلاش کرنے کی بجائے اُن فوک آرٹ میں کرنا چاہیئے جن کی ان پہاڑی علاقوں میں کوئی کمی نہیں۔ اور جو دراصل ایک عظیم و مشترکہ ہندوستانی فن کا ہی حصہ ہیں۔ اگرچہ اس بات سے بالکل ہی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعد میں مغل فن کا چونکہ اسے حکمرانوں کی سرپرستی حاصل تھی، اثر باقی سکولوں کی طرح بسوہلی سکول پر بھی ہوتا رہا۔ پر یہاں بھی یہ بات ٹھیک نہیں ہے کہ صرف اسی اثر کی وجہ سے ہی بسوہلی سکول میں نفاست پیدا ہوئی۔ آخر کسی سکول کی اپنی ترقی بھی تو کوئی معنی رکھتی ہے۔ کیا اگر مغل سکول نہ ہوتا تو بسوہلی سکول میں کوئی نفاست ہی نہ آتی۔ جس طرح بسوہلی مصوّری Basohli Primitive سے بڑھ کر باقاعدہ بسوہلی سکول میں داخل ہوئی۔ اسی طرح یقیناً وہ بغیر مغل اثر کے بھی مقامی حالات کے تحت ترقی حاصل کرتا جیسا کہ یہ ہر آرٹ کا خاصہ ہوتا ہے۔ مثلاً خود مغل سکول کا بھی جو مختلف بادشاہوں کے دور میں مختلف مرحلے طے کرتا ہوا آخر تنزل پذیر ہوا۔

لیکن جیسا کہ میں نے پہلے بھی لکھا ہے کئی مصنفین، تاریخ دانوں اور ماہرین ایک عجیب دماغی اُلجھن سے دوچار ہیں۔ مثلاً شری کھانڈے والا کو ہی لیجیے۔ وہ اپنی کتاب Pahari Miniature Painting میں رقم طراز ہیں کہ "اگر مغل سکول نہ بنتا تو شک ہے کہ راجستھانی یا پہاڑی سکول بن پاتے، کم از کم اُس شکل میں جس میں کہ ہم اُنہیں جانتے ہیں۔" اس ساری میں کتنا زبردست ابہام ہے!

شری رندھاوا اور شری اجیت گھوش کہیں یہ کہنے کے لئے تو تیار ہیں کہ بسوہلی سکول کسی پرانی

روایت کو ظاہر کرتا ہے لیکن وہ اس روایت کی عمر دس بیس سال سے زیادہ نہیں بتاتے۔ یقیناً اس طرح کی رائے سے ہی غیر ممالک میں بھی یہی یقین کیا جاتا ہے کہ بسوہلی یا پہاڑی سکول مغل آرٹ کی پیداوار ہے۔

لیکن ڈبلیو، جی آرچر کی پرانی رائے میں کافی تبدیلی دکھائی دیتی ہے۔ کیونکہ انہوں نے ہندوستانی miniature مصوری پر اپنی ایک حالیہ کتاب میں بسوہلی سکول کو مقامی ہی لکھا ہے۔

سری سنہا کی رائے میں "بسوہلی آرٹ میں میورل مصوری کی خصوصیتیں ہیں اور کانگڑہ مصوری میں miniature painting کی۔ ظاہر ہے کہ بسوہلی سکول پر اجنتا کا کافی اثر ہے۔

سری ملک راج آنند نے سری رندھاوا کی بسوہلی سکول پر لکھی گئی کتاب کے آخر میں ایک باب میں نہایت پُر زور لہجے میں بسوہلی سکول کے فوک ماخذ کا دعویٰ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ بسوہلی کی تصویروں کا سرسری جائزہ بھی اس بات کا یقین دلاتا ہے کہ اُن کی بُنیاد فوک آرٹ ہی ہے اور وہ مغل اثر آنے سے بہت پہلے کا ہے... بُنیادی رنگوں کا استعمال اور Crudeness فوک آرٹ کی ہی دین ہے۔ کسی بھی ابتدائی فن میں forcefulness of expression نقص نہیں، خوبی مانی جاتی ہے۔"

لیکن "ٹائمز آف انڈیا" کے ۱۹۶۶ء کے سالانہ نمبر میں بسوہلی کی کچھ تصویروں پر اپنے ایک مضمون کے دوران سری آنند ہی لکھتے ہیں۔ "مغل دربار کے فیشن بسوہلی میں آنے کے بعد ہی مقامی فن کاروں نے وہ اعلیٰ تصویریں بنانا شروع کیں جنہیں بعد میں باقی کی پہاڑی ریاستوں میں بھی نقل کیا گیا... پہاڑی راجاؤں نے مغل رواج اور عادات اختیار کیں اور غالباً شہنشاہ کے مصوّری کے سکول کا بھی دربار میں مشاہدہ کیا۔ بسوہلی کے راجہ نے شاہی دربار سے کچھ فن کار بھی اپنے ہاں لائے ہوں گے۔"

ظاہر ہے کہ یہ ماہرین اور مصنفین ابھی تک اُس اُلجھن سے نہیں نکل پائے جو کہ شروع سے ہی بسوہلی سکول کے ماخذ کے متعلق چلی آرہی ہے لیکن جو دراصل اُن کی اپنی ہی بلاوجہ پیدا کردہ ہے۔ اس میں قطعاً کوئی شک نہیں ہے کہ بسوہلی سکول کا ماخذ مغل سکول سے بالکل علیحدہ ہے اور وہ خالص ہندوستانی وراثت ہے۔

ڈاکٹر شکیل الرحمٰن

پریم چند کا آرٹ

تہذیبی اور معاشرتی قدروں کا گہوارہ

پریم چند اُردو اور ہندی کے ایک بڑے فن کار ہیں۔ اُس زبان (اُردو، ہندی) کے فن کار، جو تمدنی اور تہذیبی وحدت کی ایک بڑی علامت ہے۔ اُردو اور ہندی کے اس بڑے فن کار کا مطالعہ ہندوستان کی اعلیٰ تمدنی قدروں اور ان قدروں کے حسن اور تسلسل کا مطالعہ ہے ــــ تہذیبی اور تمدنی قدروں کی سچائیاں ــــ اور ان قدروں کے خالق اور ان اقدار کی فضاؤں میں سانس لینے والے کرداروں کو پیش کرنے والے اس بڑے فن کار سے ادب کی نئی روایت شروع ہوتی ہے۔ وہ روایت جو پچھلی تمام اعلیٰ روایتوں سے روشنی حاصل کرتی ہے اور نئے تصورات اور رجحانات کو اپناتی ہے۔ ان سچائیوں کو فن کارانہ انداز میں پیش کرنا بڑی بات ہے۔

پریم چند کا آرٹ، اجنتا کے آرٹ کی طرح زندگی کے مختلف مظاہر کو سامنے لاتا ہے۔ پس منظر میں زندگی کے اُن تمام پہلوؤں اور اُن تمام مظاہر کا ایک دوسرے سے گہرا تعلق ہے۔ سب ایک دوسرے میں جذب ہیں۔ اس طرح یہ فن اور یہ آرٹ ثقافتی اور تمدنی زندگی کا گہوارہ بن جاتا ہے جسے بڑی آسانی سے آپ "ادبی کلچر" کہہ سکتے ہیں۔

تہذیبی اور تمدنی قدروں کی سچائیوں کو تخلیقی شعور سے ہم آہنگ کر کے جمالیاتی ہیجانات اور جمالیاتی اقدار کے ساتھ پیش کرنا بڑی بات ہوتی ہے۔ پریم چند کے آرٹ میں تہذیب و تمدن کے مظاہر اور زندگی کے مختلف پہلو جمالیاتی فکر اور جمالیاتی احساس کے ساتھ پیش ہوئے ہیں۔ جہاں جمالیاتی فکر کمزور پڑ گئی ہے وہاں "مقصدیت" فن پر غالب آگئی ہے اور موضوع کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔

نئی رومانیت جو گہرے تجربوں اور حقیقتوں اور قدروں کے گہرے احساس سے پیدا ہوئی ہے
پریم چند کے فن کو عظمت بخشتی ہے۔ ان کے فن میں عقلیت اور معاشرتی، اخلاقی اور اصلاحی اقدار
کو دیکھتے ہوئے مزاج کی کیفیتوں، فطری اور جبلی عمل اور ردِّ عمل، انفرادی ہیجانات اور تخیل
کی بے راہ روی کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اتنے بڑے فن کار کی رومانیت کا ابھی
تجزیہ نہیں ہوا ہے۔ پریم چند اس نئی رومانیت کے ایک ممتاز فن کار ہیں جو تہذیبی اور تمدّنی اقدار
اور بنیادی حقائق کے گہرے احساس سے پیدا ہوئی ہے۔ اُن کی "خودمرکزیت" کا مطالعہ بھی
ضروری ہے۔ اُن کے فن میں وجدانی، روحانی، تخئیلی اور جذباتی مسائل بھی ہیں جن کا تجزیہ کیا
جائے تو اُن تاثرات کی اہمیت کا احساس ہوگا جو ہندوستانی تمدّن کی اعلیٰ اور ادنیٰ، بلند اور
پست، تاریک اور روشن اقدار اور ثقافتی اور تہذیبی قدروں کے تسلسل سے پیدا ہوئے ہیں —
پریم چند کی آئیڈیل اِزم رومانی اندازِ فکر کی مکمل تصویر ہے اور اس رومانی اندازِ فکر کے پسِ منظر میں
پوری معاشرت ہے اور اس معاشرت کے ہیجانات ہیں۔ اجنتا کے مذہبی اور "سیکولر" موضوعات کو
متصوفانہ اور رومانی فکر نے معمولی رنگوں سے اُبھارنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اجنتا کا کردار،
آرٹ کے اعلیٰ تصوّر، آئیڈیل ازم، رومانی اندازِ فکر اور مختلف فنی صورتوں کی وحدت سے پیدا ہوتا
ہے اور ان کے پیچھے تہذیب و تمدّن اور اقدار کے تسلسل کا پختہ شعور ہے۔ آزادی اور عالمی
دوستی اور محبت (بُدھ ازم) کا ایک رومانی تصوّر ہے جو متاثر کرتا ہے۔ پریم چند کے آرٹ کے
پیچھے اور اُن کے تاثرات کے پسِ منظر میں تمدّنی اور ثقافتی موضوعات ہیں۔ رومانی فکر نے ان
موضوعات کو چھُو لیا ہے اور بہر کئی رنگ اُبھر آئے ہیں اور اس طرح خود تمدّن اور ثقافت کے
تخلیقی ہونے کا احساس بڑھ گیا ہے۔ کسانوں کی زندگی کی تصویرکشی میں بھی مثالیت اور تصوّریت
کام کر رہی ہے۔ یہ مثالیت اور تصوّریت خود نظامِ زندگی اور ہندوستانی معاشرت کی پیداوار ہے
اُس شخصیت کے تخلیقی عمل کی پیداوار ہے جو اس تمدّن اور نظامِ زندگی میں سانس لے رہا ہے
پریم چند کی تخیلیت اور جذباتیت اور اُن کی شخصیت اور اُن کا ذہن پوری معاشرت کی دین ہے
اُردو اور ہندی کے اس بڑے فن کار کے ذہن کو سمجھنے کے لئے اس اقتباس کو سامنے رکھیئے۔ پریم چند
نے "زمانہ" کان پور (۱۹۰۷ء) میں ایک مضمون لکھا، جس میں لکھتے ہیں :-

"شاعری کی طرح مصوّری بھی افراد کو قومیت کی طرف لے جاتی ہے بلکہ اس وقت

ہندوستان کو شاعری سے زیادہ مصوّری کی ضرورت ہے۔ ایسے ملک میں، جہاں صدہا
مختلف زبانیں رائج ہیں، اگر کوئی عام زبان رائج ہو سکتی ہے تو وہ تصویر ہے۔ یہی
زبان کشمیر سے راس کماری تک، ہر فرد بشر کی سمجھ میں یکساں آسکتی ہے۔ راجہ روی ورما مرحوم
اگر تلنگ زبان کی شاعری کرتے تو اُن کے نام سے یہ خطہ آج آشنا بھی نہ ہوتا اور نہ اُس
سے عام قوم کا کچھ بھلا ہوتا۔ مگر ان تصویروں نے سارے ملک میں ایک قربت، ایک اپنائیت
کا احساس پیدا کر دیا ہے۔ بنگالی بھی شکنتلا کی تصویر سے اُسی قدر خوش ہوتا ہے جس قدر
پنجابی یا مرہٹہ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ سب ہندو فرقوں میں کالی داس اور اس کی ہیروئن کا نام
بچّے بچّے کی زبان پر ہے۔ اسی طرح بے شمار ایسے مذہبی اور تمدّنی مضامین ہیں جو سب
ہندوستانیوں کے دلوں میں ایک ہی خیال، ایک ہی جوش اور ایک ہی احساس پیدا کر سکتے
ہیں اور جو تصویر ایسے پاکیزہ مضامین کو ادا کرتی ہے جو ملک میں سچی قومیت پھیلاتی ہے
کیونکہ ایک ہی خیال سے مؤثر ہو جانے کا نام قومیت ہے۔"

پریم چند کے سوچنے کا انداز یہی ہے۔ ہندوستانی قومیت کا یہی تصوّر انہیں اعلیٰ تخلیقات
کے لیے اکساتا ہے۔ مصوری کی زبان پر غور کرتے ہوئے اُن کے ذہن میں سچی قومیت کا یہ اعلیٰ تصور رہے۔ انہوں
نے اسی تصوّر کو اپنی تمام تخلیقات کی بُنیاد بنایا۔ وہ اپنے ناولوں، افسانوں اور مضامین سے تمام
ہندوستانیوں کے دلوں میں ایک ہی خیال، ایک ہی جوش اور ایک ہی احساس پیدا کرنا چاہتے تھے۔
اُن کے موضوعات بھی مصوری کے موضوعات کی طرح پاکیزہ ہیں اور ان موضوعات سے ملک میں سچی
قومیت کا احساس بڑھا ہے۔ پریم چند کو اس مقصد میں وہی کامیابی حاصل ہوئی ہے جو اُن مصوّروں
کو ہوئی ہے جن کی تعریف پریم چند نے کی ہے۔ وہ اُس زبان کے فن کار ہیں جو مصوری کی زبان سے
کسی طرح کم نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے دل کی دھڑکنوں کا احساس اس معاشرے میں سانس
لینے والے ہر فرد کو ہے۔ سب جانتے ہیں کہ پریم چند نے جن مسائل کو چھیڑا ہے اور جن مسائل کو
ادبی صورتیں دی ہیں وہ ان کے اپنے مسائل ہیں۔ پریم چند ہندوستانی ثقافت کی تمام اعلیٰ قدروں کو
پہچانتے تھے۔ وہ اجنتا اور سانچی کی مصوّری کو صنعتی معجزہ سمجھتے ہیں۔ اپنے ایک مضمون (ہندوستانی
مصوّری) میں انہوں نے بدھوں کی نقاشی سے مسلمانوں کے عہد تک کا مطالعہ کیا ہے اور مصوّری کی اعلیٰ
قدروں کی پہچان کی ہے۔ اکبر کے متعلق تحریر فرماتے ہیں :۔

"اس کو موسیقی اور نقاشی، تاریخ اور ادب، تصویر اور معماری سے یکساں شغف تھا۔
فتح پور سیکری میں اس نے جو عمارتیں بنوائیں اُن میں ہندو اور مسلمان طرزِ تعمیر کو اس
نفاست سے ملایا ہے کہ اس کی معمارانہ نگاہ پر حیرت ہوتی ہے۔"

اسی طرح اکبر الہ آبادی کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہوئے ہندو مسلمانوں کے اتفاق اور ان کی ثقافتی ہم آہنگی پر بھی غور کیا ہے اور اکبر کے اشعار سے مثالیں دی ہیں۔ سودیشی تحریک اور دوسری معقول تحریکوں سے اکبر کی ہمدردی پر نظر ڈالتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے :-

"آپ کے کلام میں ایسے اشعار اکثر ملتے ہیں جو مُلکی کام کرنے والوں کے لئے چراغِ ہدایت
ہیں۔"

ہندوستانی تہذیب و تمدّن نے اُن کی شخصیت کی تعمیر کی تھی۔ اُن کے ذہن کی تشکیل میں ایک طرف ہندوستان کی اعلیٰ روایات کام کر رہی ہیں اور دوسری طرف معاشرتی قدریں۔ ہندوستانی تہذیب اُن کی فکر و نظر کا آئینہ ہے اور اُن کی فکر و نظر میں ہندوستانی معاشرت کی روشنی ہے۔ وہ ایک عام آدمی کی طرح مایوس بھی ہوتے ہیں، شکست بھی کھاتے ہیں۔ اپنے عہد کے تقاضوں کو دیکھ کر اُداس بھی ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہندوستانی تمدّن کے تسلسل اور معاشرتی قدروں کے پھیلاؤ اور نئی قدروں کی روشنی سے کبھی مایوس نہیں ہوتے۔ معاشرتی عناصر اور تمدّنی قدریں انہیں عزیز ہیں۔ وہ ان عناصر اور ان قدروں میں ایک پوری تاریخ کے اوراق پڑھتے ہیں۔ اعلیٰ اور تابناک قدروں کو آگے بڑھتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ یہی بات تھی کہ انہوں نے "میدانِ عمل" میں لکھا تھا :-

"یہ سب ہوتے ہوئے بھی ہمارا مستقبل بہت روشن ہے۔ مجھے اس میں مطلق شُبہ
نہیں۔ ہندوستان کی رُوح ابھی زندہ ہے۔"

ہندوستان کی روشن اور تابناک رُوح کی پہچان پوری معاشرت اور پورے تمدّنی عمل سے ہوئی ہے۔ پریم چند نے پورے تہذیبی اور تمدّنی عمل میں سچائیوں کا مطالعہ کیا تھا۔

پریم چند نے ایک جگہ لکھا ہے :-

"لکھتے تو وہ ہیں جن کے دل میں کچھ درد ہے، پریم ہے، لگن ہے اور گیان ہے۔"

درد، پریم، لگن اور گیان ہی سے تاج محل بنا ہے۔ اجنتا کی تخلیق ہوئی ہے۔ "ہیملٹ" اور "میک بیتھ" کی شخصیتوں کی تشکیل ہوئی ہے۔ "یولائی سس" نے ذہنی سفر کیا ہے۔ مہابھارت اور شاہنامہ،

فردوسِ گم شدہ اور بالِ جبریل بھی درد، پریم، لگن اور گیان کی پیداوار ہیں۔ آرٹ کی تخلیق کے لئے وہ درد چاہیئے جو معاشرتی اور تمدنی ہیجانات سے پیدا ہوتا ہے۔ فن کار اضطراب کا پیکر ہوتا ہے۔ وہ پورے معاشرے کے درد اور غم کو اپنی ذات اور اپنی شخصیت میں جذب کر لیتا ہے۔ خود اس کی شخصیت پھیل کر "زمانہ" بن جاتی ہے۔ زندگی کا درد اور معاشرے کا غم، اس کی رُوح کی کسک اور اس کی ذات کی خلش میں بدل جاتا ہے۔ پریم چند کے آرٹ کی بُنیادی قدر وہ ہے جو معاشرہ اور فرد کے المیہ یا ٹریجیڈی کے گہرے احساس سے پیدا ہوئی ہے۔ اُن کی تمام تخلیقات میں یہ قدر موجود ہے "کفن" کے کرداروں کے رُجحانات اور ان کی جبلتوں کا مطالعہ کرتے ہوئے بھی انہوں نے اس قدر کو بُنیادی قدر سمجھا ہے اور "گئو دان" کے کرداروں اور واقعات کو پیش کرتے ہوئے بھی انہوں نے اس قدر کو اُبھارا ہے۔ حبّ الوطنی کا جذبہ ہو، یا اصلاح پسندی کا نظریہ، جبر و استحصال کی قوّتوں کے خلاف مزدوروں اور کسانوں کو متحد کرنے کی کوشش ہو، یا اچھوتوں کی بدحالی اور مضمحل زندگی کو توانا دیکھنے کی آرزو ـــــ ہر جگہ شعور و احساس میں یہ قدر موجود ہے۔ اسی قدر نے جانے کتنے جذبوں کو اُکسایا ہے، اُبھارا ہے۔ جذبوں میں شدّت پیدا کی ہے۔ پوری شخصیت کو ایک بڑے طوفان سے آشنا کیا ہے اور پریم چند کی شخصیت کو اضطراب کا پیکر بنایا ہے۔

"سوزِ وطن" میں ایک مختصر دیباچہ ہے۔ پریم چند کے نقطۂ نظر اور اُن کے افکار کا تجزیہ کرتے ہوئے ان جملوں کو بھی پیشِ نظر رکھیئے۔ وہ لکھتے ہیں :-

"ہر ایک قوم کا علم و ادب اپنے زمانہ کی سچّی تصویر ہوتا ہے، جو خیالات قوم کے دماغوں کو متحرک کرتے اور جو جذبات قوم کے دِلوں میں گونجتے ہیں وہ نظم و نثر کے صفحوں میں ایسی صفائی سے نظر آتے ہیں جیسے آئینہ میں صورت۔ ہمارے لٹریچر کا ابتدائی دور وہ تھا کہ لوگ غفلت کے نشہ میں متوالے ہو رہے تھے، اس زمانہ کی یادگار بجز عاشقانہ غزلیں اور چند خیالی کہانیوں کے اور کچھ نہیں۔ دوسرا دَور اسے سمجھنا چاہیئے جب قوم کے نئے اور پُرانے خیالات میں زندگی اور موت کی لڑائی شروع ہوئی اور اصلاحِ تمدّن کی تجویزیں سوچی جانے لگیں۔ اس زمانہ کے قصص و حکایات زیادہ تر اصلاح اور تجدید ہی کا پہلو لئے ہوئے ہیں۔ اب ہندوستان کے قومی خیال نے بلوغت کے زینہ پر ایک اور قدم بڑھایا اور حبّ الوطنی کے جذبات لوگوں کے دِلوں میں سر اُبھارنے لگے۔

کیوں کر ممکن تھا کہ اس کا اثر ادب پر نہ پڑتا۔ یہ چند کہانیاں اس اثر کا آغاز ہیں اور یقین ہے جوں جوں ہمارے خیال رفیع ہوتے جائیں گے، اسی رنگ کے لٹریچر کو روز افزوں فروغ ہوتا جائے گا۔ ہمارے ملک کو ایسی کتابوں کی اشد ضرورت ہے جو نئی نسل کے جگر پر حبِّ وطن کی عظمت کا نقشہ جمائیں۔ "

پریم چند نے ادبی روایات کے تسلسل کو معاشرتی اور ثقافتی قدروں کے پسِ منظر میں دیکھا ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے قبل کسی اردو مصنّف نے ادب اور زندگی کے رشتے اور بدلتی ہوئی معاشرتی اور تمدّنی قدروں کے اثرات پر اتنا نہیں سوچا تھا۔ یہ اقتباس ایک تاریخی دستاویز بھی ہے۔ ترقی پسند تنقید کے مادّی نظریے کی ابتدا بھی اسی دیباچہ سے ہوتی ہے۔

پریم چند کا عہد انتشار اور تصادم کا عہد ہے۔ قدروں کی کش مکش اور افکار اور نظریات کے ٹکراؤ کا عہد ہے۔ بیسویں صدی کے معاشرتی اور سماجی شعور کی پہچان پریم چند کے افسانوں اور ناولوں میں ہوتی ہے۔ عہد اور معاشرت کے انتشار، تصادم اور تضاد سے پریم چند کی شخصیت میں سیمابیت پیدا ہوئی ہے۔ جارج برنارڈ شا (G. B. Shaw) نے کہا تھا۔ " واقعات مجھ پر نہیں گزرے بلکہ میں ہوں جو واقعات پر گزرا۔" پریم چند بھی واقعات پر گزرے ہیں۔ اُن کی زندگی میں بہت سے نشیب و فراز ہیں۔ اُن کے ہندوستان میں جانے کتنے اُتار چڑھاؤ ہیں۔ لیکن ان کی زندگی اور اُن کے آرٹ کا مطالعہ کرتے ہوئے محسوس ہوتا ہے کہ یہ سارے واقعات اُن پر نہیں بلکہ وہ خود ان تمام واقعات پر گزرے ہیں۔ ایک بڑے فن کار کی یہی پہچان ہے —— اُن کی شخصیت اور اُن کی فکر سے شعور کے پھیلاؤ کا احساس ہوتا ہے۔ پریم چند عمر بھر اندرونی کش مکش اور تصادم کے شکار رہے۔ انہوں نے اپنے عہد کے اضطراب کو اپنی شخصیت اور اپنے ذہن کا اضطراب بنا لیا تھا۔ وہ ایک بڑے فن کار تھے۔ اس لئے وہ ایک "موبی ڈک" بھی تھے۔ وہ "موبی ڈک" "ہوّیل" کے کانٹوں کو اپنی روح میں چبھتا ہوا محسوس کرتا ہے، جیسے وہ بڑی مچھلی سمندر میں نہ ہو، اس کی شخصیت میں کروٹ لے رہی ہو۔ پریم چند کے شعور کو ہندوستانی معاشرت اور مشرقی روایات مرتب کرتی ہیں۔ اس معاشرت اور ان روایات کی کمزور، مضمحل اور تاریک قدروں نے انہیں بہت کچھ سوچنے پر مجبور کیا تھا۔ اور اسی معاشرت اور ان ہی روایات کی تابناک اور روشن قدروں نے انہیں جدوجہد کے لئے اُکسایا اور مستقبل سے کبھی مایوس نہ کیا۔ برطانوی حکومت سے

انہیں نفرت تھی۔ نظامِ زندگی کی کمزوریوں سے انہیں گہری واقفیت تھی۔ اجتماعی جدوجہد پر انہیں اعتماد تھا۔ پریم چند کی انفرادیت شروع سے بے چین رہی ہے۔ اُن کے ذہن کو کبھی سکون نہیں ملا۔ ایک منزل سے دوسری منزل پر، ایک موڑ سے دوسرے موڑ پر پہنچے لیکن زیادہ دیر ٹھہر نہ سکے۔ یک نیت سے پریشان ہو گئے۔ ہر منزل اور ہر موڑ پر ایک گریز ہے۔ وہ بُنیادی رُجحانات کو اس طرح پہچانتے تھے :-

"اتنے محکمے کس لئے ؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غریبوں کی لاشیں نوچنے والے گِدھوں کا غول ہے، جس کی تعلیم جتنی اُونچی ہے، اس کی حرص اسی مناسبت سے بڑھی ہوئی ہے۔"

معاشرے کے اس تاریک پہلو کو دیکھتے ہوئے انہوں نے پوری معاشرتی زندگی کی کمزوری کو بے نقاب کر دیا ہے۔

۱۹۰۰ء سے ۱۹۳۶ء تک کا زمانہ پریم چند کی ادبی زندگی کا زمانہ ہے۔ یہ پورا عہد فکر و شعور کی تبدیلیوں سے پہچانا جاتا ہے، ہندوستانی تمدن ایک نئی سرحد میں داخل ہوتا ہے۔ معاشرتی ہیجانات بھی ہیں اور معاشرتی تبدیلیاں بھی۔ پرانے اقتصادی ڈھانچے بھی بدل رہے تھے۔ مغربی تمدن اور مغربی علوم کی روشنی تیز پڑنے لگی تھی۔ مذہبی اور سماجی اصلاحوں پر غور کیا جا رہا تھا اور اصلاحی تحریکیں چل رہی تھیں۔ یہ زمانہ مشینی صنعتوں کے عروج کا زمانہ ہے جب کہ نئی طبقاتی زندگی جنم لے رہی تھی۔ پریم چند نے نئے عہد میں نئے طبقوں کا بھی مطالعہ کیا اور مذہبی اور سماجی اصلاحوں کا بھی جائزہ لیا۔ وہ فکر و شعور کی تبدیلیوں سے گہرے طور پر متاثر ہو رہے تھے۔ نئے نظامِ زندگی نے مختلف علوم کی جو روشنی دی تھی، اس روشنی میں نئے اور پرانے تجربوں کا تجزیہ کر رہے تھے۔ سیاسی بیداری پر غور کرتے ہوئے انہوں نے گھٹن، بدحالی اور سیاسی اضطراب کو نظر انداز نہیں کیا۔ اُن کے نمائندہ افسانوی کردار اور ناول کے کردار گھٹن، بدحالی اور سیاسی اور سماجی اضطراب میں عمل کرتے ہوئے ملتے ہیں۔ اور ان کے عمل سے زندگی کے بُنیادی مسائل اور تضاد نمایاں ہوتے ہیں۔ اُن کے کردار اس عہد کے مختلف طبقوں کے نمائندے ہیں۔ قومیت، حُب الوطنی، سیاسی اور سماجی آزادی کا تصور، معاشی خوش حالی اور کسانوں اور مزدوروں، عورتوں اور بچوں کے روشن مستقبل کا تابناک اور روشن خیال، یہ سب ان ہی کرداروں کے ذریعہ اُجاگر ہوتے ہیں اور پریم چند کے ادب کو ہندوستانی تہذیب و تمدن کا گہوارہ بناتے ہیں۔ یہ تمام کردار اپنی فکر، اپنے خیالات، اپنی کمزوریوں اور خوبیوں

اپنے خواب اور اپنے مسائل کے ساتھ اُبھرتے ہیں۔ ان کرداروں کے ساتھ اُن کی روایات، اُن کے بُنیادی رُجحانات، زندگی سے متعلق اُن کے تصورات اور نظریے، طبقاتی مفاد، زراعتی زندگی اور سیاسی اور سماجی بیداری سے متعلق ان کی فکر سب نمایاں ہوتی ہیں اور اس طرح ایک فن کار کا ادب ایک قوم کی پوری زندگی اور اس قوم کے پورے تمدن اور بہت سی تہذیبی اقدار کا گہوارہ بن جاتا ہے۔

پریم چند نے کرداروں کے لباس، ان کے آداب اور طور طریقے اور ان کے لب ولہجہ پر گہری نظر رکھی ہے۔ کرداروں کے مکالموں اور مختلف ماحول میں ان کی پیش کشی میں انھوں نے ثقافتی عناصر کا مکمل خیال رکھا ہے۔

پریم چند نے اپنی معاشرتی اور تمدنی قدروں کا مطالعہ کرتے ہوئے ایک بڑے فن کار کی طرح زندگی کے المیہ اور افراد کے المیہ تجربوں پر گہری نظر رکھی۔ اس المیہ اور ان تمام المناک تجربوں کو اپنے احساس اور شعور سے ہم آہنگ کیا۔ اس غم اور اس درد کو اپنایا۔ معاشرے کے ہر فرد سے محبت اور ہمدردی کی۔ اور سادھنا اور گیان میں مصروف رہے اور پھر عمدہ اور اعلیٰ تخلیقات اُردو اور ہندی ادب کو دیں۔ یہ غم اور یہ درد، یہ محبت اور یہ ہمدردی، یہ سادھنا اور یہ گیان معمولی نہیں ہے۔ انفرادی زندگی میں جو نشیب و فراز آئے وہ اسی المیہ کا ایک رُخ ہے جو پوری معاشرت اور ہندوستان میں رہنے والے کُل افراد کا المیہ تھا۔ وہ اپنی انفرادی زندگی کے نشیب و فراز کو نہایت ہی فن کارانہ انداز میں اس طرح چھپانے کی کوشش کرتے ہیں :-

"میری زندگی ہموار میدان کی طرح ہے۔ جس میں کہیں کہیں گڑھے تو ہیں لیکن ٹیلوں اور پہاڑوں، گہری گھاٹیوں اور غاروں کا پتہ نہیں۔"

["زمانہ" پریم چند نمبر صفحہ ۳]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اُن کی زندگی ہموار میدان کی طرح نہیں ہے، گہری گھاٹیاں بھی ہیں اور غار بھی ہیں۔ وہاں کی طویل علالت اور موت، "چمڑوا جوتے" اور "چار آنہ گز" کپڑے کی داستان مشترکہ خاندان (جوائینٹ فیملی) کی زندگی اور اس زندگی کے مسائل، چاچی (سوتیلی ماں) کی آمد، بے شمار آرزوؤں اور تمناؤں کی شکست (پتنگ اُڑانے کے شوق سے وکیل بننے کی خواہش تک) پہلی شادی، بیوی پر چاچی کا دباؤ، گھر کا المیہ، تنگ دستی، بیوی سے جھگڑا اور ہمیشہ کی جُدائی، پہلی بیوی کی موت کا اعلان، دوسری شادی، کلکتے میں پریس لینے کی آرزو، علالت کا طویل سلسلہ،

سرکاری ملازمت سے اُلجھن، نوکری سے استعفیٰ، غریبوں کے مسائل کی اُلجھنیں، پہلی بیوی کی زندگی میں ایک عورت سے محبّت اور اس محبّت کا غم، امتحانات میں ناکامی، آخری دور کی ناکامیاں —— یہ تمام باتیں اتنی معمولی نہیں کہ انہیں ایک حسّاس، تخلیقی فن کار کی زندگی میں آسانی سے نظر انداز کر دیا جائے۔ نہیں صاحب! یہ زندگی میدان کی طرح ہموار نہیں تھی۔ زندگی کے المیہ کا احساس پہلے ان ہی منزلوں پر ہوا ہے۔ انفرادی طور پر ابتدا سے المناک تجربے حاصل ہوئے ہیں۔ اور پھر جب پُورے معاشرے کو دیکھا ہے تو ہر المیہ تجربہ آسیب بن گیا ہے۔ ہندوستانی معاشرت کے المیہ پہلوؤں پر غور کرنے والا اور ان پہلوؤں کا تجزیہ کرنے والا فن کار انفرادی طور پر بہت سی شکستیں کھا چکا ہے۔ بہت سے تلخ تجربے حاصل کر چکا ہے۔ ان تلخ تجربوں کے ساتھ پریم چند گہری گھاٹیوں میں بھی اُترے ہیں، اپنی شخصیت اور اپنے ذہن کے کھنڈر میں بھی سفر کرتے رہے ہیں۔ اُن کے جذباتی فیصلے اسی کھنڈر میں ہوتے ہیں۔ پریم چند کے تجربے ایک حسّاس آدمی کے تجربے ہیں۔ اُن کی ناکامیاں ایک آدمی کی ناکامیاں ہیں اور اُن کی کمزوریاں ایک آدمی کی کمزوریاں ہیں۔ پریم چند کی شخصیت اپنے گھریلو ماحول کو گرفت میں لینے کی آرزوئیں بار بار بے قرار ہوتی ہے۔ ضبط اور تحمّل ہے۔ وہ اس کے لئے ہمیشہ جدوجہد کرتے رہے۔ وہ اس زندگی پر قہقہہ نہیں لگا سکتے تھے۔ اس لئے کہ وہ خود اس کے ایک جزو تھے۔ سماجی ذمّہ داری اور تعمیری رویّہ کا مطالعہ کیجئے تو ایک فن کار کی رومانی فکر کی پرچھائیاں نظر آئیں گی۔ ان کی "خودی" عشق کی منزل تک جانا چاہتی ہے۔ پریم چند کو خلوص پسندی عزیز ہے زندگی اور مسرّت کی تلاش ہمیشہ کرتے رہے۔ تلخیوں کو ختم کرنے کی آرزو ہمیشہ رہی۔ ایک فن کار بن کر بھی انہوں نے وہی کرنا چاہا جو اپنے جھونپڑے سے گھر میں کرنا چاہتے تھے۔ یہ گھر بڑا ہو کر سماج بن گیا۔ اسی گھر کو انہوں نے معاشرہ بنایا ہے اور اپنے جذبات اور اپنی آرزومندی کو اس معاشرے میں رہنے والے ہر فرد میں جذب کر دیا ہے —— گھر چھوٹا سماج تھا۔ معاشرہ بڑا سماج تھا۔ اس بڑے سماج کا اثر چھوٹے سماج پر تھا۔ انہوں نے اس بنیادی حقیقت کو پہچان لیا تھا۔ چوں کہ ان کے سامنے ہندوستانی تہذیب و تمدّن کے تمام روشن پہلو تھے، تمام تابناک روایات تھیں، تمام تہذیبی صورتیں، قدریں تھیں، اس لئے وہ بنیادی حقیقت کو جلد پہچان گئے۔ معاشرے کے تمام مسائل اور اُن سے پیدا شدہ تضاد کو انہوں نے دیکھ لیا۔ وہ اس پُورے معاشرے کو اسی طرح بدلنا چاہتے تھے جس طرح اپنے گھر کو بدلنا چاہتے تھے۔ چونکہ معاشرے کا المیہ شدید تھا۔ اُن کے سامنے

سارے ہندوستان کے لوگ تھے۔ ہر طبقے کے کردار تھے۔ اس لئے انہوں نے اپنے انفرادی غم اور درد کو اس میں جذب کر دیا۔ یہ درد اور غم اس بڑے المیّہ ہی کا ایک پہلو تھا اور وہ خود اس معاشرے میں سانس لینے والے آدمی تھے۔ اس لئے انہوں نے درد اور غم کے اس پھیلے ہوئے سمندر کو اپنی شخصیّت کا ایک حصہ بنا لیا۔

معاشرتی ہیجانات اور نظامِ زندگی کی قدروں کو دیکھ کر اُن کی آرزومندی میں زور شدّت، پیدا ہو گئی۔ تلخیوں کو شکست دینے کے لئے اور تلخیاں پیدا کیں۔ جذبات کی آسودگی کے لئے تخیُلی کرداروں کی بھی روشنی لی، آئیڈیل اور ٹائپ کردار تراشے۔ انہوں نے اپنے رومانی ذہن کو اساطیری اور فوق الفطرتی کرداروں کے قریب نہیں کیا۔ حالاں کہ جذبات کی آسودگی کا یہ بھی ایک رومانی طریقہ ہے۔ انہوں نے عہدِ جدید سے اپنا رشتہ اُستوار کیا۔ اُن کے یہاں جذباتی خطابت، کسانوں سے محبت، حبّ الوطنی کا جذبہ، زندگی کی اعلیٰ قدروں کا احساس، آزادی کی تحریک سے وابستگی کا خیال — یہ سب کچھ اسی جذبہ اور اسی رشتے سے پیدا ہوا ہے۔ معاشرتی اور تاریخی لہروں نے اس جذبے کو اچھی طرح نمایاں کر دیا ہے۔ پریم چند کے فن میں کسانوں کی ذہنی حالت، متوسط طبقہ کی زندگی، معاشی استحصال، جذبۂ قومی، بیرونی اقتدار کے خلاف قومی جدوجہد، ظلم کے خلاف آواز، ناقص سماج کی مذمّت، ہندو مسلم اتحاد، کسانوں اور زمین داروں کی مفاہمت، گاؤں کی زندگی کی پیش کش، واقعات کے تاریخی دھاروں پر نظر، — اور اس قسم کی تمام باتوں میں اُن کے اس ذہن کو دیکھیے جس نے عہدِ جدید سے اپنا رشتہ اُستوار کیا ہے اور پورے معاشرے کے غم کو اپنے مزاج اور شعور سے جذب کیا ہے۔ پریم چند کا ذہن مضطرب ہے۔ اس ذہن کی پہچان، اضطراب، تپش، بے چینی اور سیمابیت سے ہوتی ہے۔ یہ رومانی ذہن کبھی زمین داروں اور کسانوں میں مفاہمت کراتا ہے اور کبھی گاندھی ازم سے تشنگی بجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ کبھی گاندھی ازم سے گریز کرتا ہے اور اس کے مقابلے میں "آدمی" کو زیادہ عزیز رکھتا ہے۔ یہ ذہن کبھی فرائیڈ ازم (مِس پدما، دو سکھیاں، "بازیافت" کی نفسیاتی حقیقتیں) کے قریب جاتا ہے اور جب وہاں سکون نہیں ملتا تو کسی فلسفے کی تائید کے بغیر انسانی اقدار کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک نئی زندگی کی تلاش فن کار کو "منگل سوتر" کے موضوع تک لے جاتی ہے۔ نئی زندگی کے لئے یہ ذہن بغاوت بھی کرتا ہے اور ماورائیت میں پناہ بھی ڈھونڈتا ہے۔

جب بھی ہندوستان کی سیاست کمزور ہوئی ہے، ہندوستانی رہنما خاموش اور مایوس ہوئے ہیں۔ کسانوں پر نئے نئے ٹیکس لگائے گئے ہیں۔ گاؤں کی زندگی اُداس اور مضمحل ہوئی ہے۔ ترقی پسند قوتیں سرد ہوئی ہیں۔ سول نافرمانی اور اس قسم کی دوسری تحریکیں کمزور ہوئی ہیں۔ پریم چند تلملائے ہیں۔ ان کے قلم میں تیزی آئی ہے۔ یہ اس لئے کہ ان کے شعور میں پرانے ہندوستان کی اعلیٰ اور نفیس قدریں موجود تھیں اور مستقبل کے ہندوستان کی ایک خوب صورت تصویر ذہن میں رچی بسی تھی — انہوں نے ایک بڑے فن کار کی طرح خواب دیکھے تھے۔ خوابوں کو عزیز رکھا تھا۔ اپنے ذہن کی تصویر اور اپنے ذہن کے خاکے سے محبت کی تھی۔ انہوں نے دیکھا تھا کہ ہندوستانی زندگی کے ہر شعبہ پر انگریزوں کے اثرات بڑھتے جا رہے ہیں۔ انگریزوں نے ملک کی معاشی زندگی کی بنیاد کو کمزور کر کے اپنی فوج کی نئی تشکیل کی ہے۔ ہر طبقہ کی زندگی اُجڑ رہی ہے۔ متوسط طبقے اور نچلے طبقے میں ہر جگہ ویرانی ہی ویرانی ہے۔ پریم چند نے اس تاریکی میں بنگال کی طرف سے آتی ہوئی روشنی دیکھی۔ راجہ رام موہن رائے، کیشب چندر سین، رابندر ناتھ ٹیگور اور دوسرے معلّم، سیاست دانوں اور فن کاروں کے خیالات کا دلچسپی سے مطالعہ کیا۔ اُنہوں نے سنجیدگی سے غور کیا کہ ان معلّموں اور فن کاروں کے خیالات کی اہمیت کیا ہے۔ ہندوستانی معاشرت پر ان کی تحریکوں کے کیا اثرات ہو رہے ہیں اور کیا ہو سکتے ہیں۔ عورتوں اور لڑکیوں کی تعلیم کا مسئلہ بھی ان کے نزدیک کم اہم نہیں تھا۔ وہ جانتے تھے کہ معاشرتی اور تمدّنی قدروں کا تسلسل اُسی وقت قائم رہے گا جب ہندوستان کی عورتیں اور ہندوستان کی لڑکیاں بھی تعلیم یافتہ ہوں گی۔ سوامی وویکانند، سر سید احمد خان، سیّد احمد بریلوی رح — ان تمام معلّم رہنماؤں نے پوری قوم میں ایک نئی رُوح پھونک دی۔ پریم چند ایک طرف گاندھی جی اور دوسرے سیاسی رہنماؤں کی فکر سے متاثر ہو رہے تھے اور دوسری طرف ان معلّموں کی تحریکوں سے گہرے اثرات قبول کر رہے تھے۔ انہوں نے فرسودہ رسم و رواج کی مخالفت کی۔ اس لئے کہ اس سے کئی نسلیں تباہ ہو چکی تھیں اور نئی نسل تباہ ہو رہی تھی۔ گاؤں اور دیہات میں فرسودہ رسم و رواج اور توہّم پرستی نے معاشی اور اخلاقی زندگی کو ویران کر دیا تھا۔ گاؤں کی زندگی میں کسانوں کو لوٹنے والوں کی ایک ٹولی نہ تھی، بہت سی ٹولیاں تھیں۔ زمین دار، تحصیل دار، پٹواری، مُکھیا یہ سب دیہی نظام کو درہم برہم کر رہے تھے۔ ٹیکس اور لگان نے کسانوں کی کمر توڑ دی تھی۔ کسانوں پر جو مظالم ہوئے، اُن کی تو ایک دردناک داستان ہے۔ گاؤں اور دیہات میں مُفلسی تھی اور شہروں اور قصبوں

میں انگریزوں کا بازار گرم تھا۔ دیسی صنعتوں کا زوال ہو رہا تھا۔ شہر کے لوگ بھی گاؤں کی زندگی اور زراعت
کو اپنا سہارا بنانے لگے تھے۔ پریم چند کے ہندوستان کے اس گاؤں کا تصور کیجیے جو تعلیم یافتہ نہیں ہے
مفلس ہے، فرسودہ رسم و رواج میں بُری طرح اُلجھا ہوا ہے۔ جس کی محنت انگریزوں کی نئی فوجی
تنظیم کے کام آ رہی ہے۔ جہاں زمیندار، تحصیل دار، پٹواری اور مکھیا اپنے اپنے طور پر کسانوں کو
لوٹ رہے ہیں۔ سیلاب آ رہے ہیں۔ ٹڈیاں آ رہی ہیں۔ کسان قرض لے رہے ہیں، فصلیں خراب
ہو رہی ہیں۔ پریم چند نے ہندوستان کے گاؤں کو دیکھا، اُس گاؤں کو، جہاں ہندوستان کی نوّے فی صدی
آبادی تھی —— اس طرح انہوں نے پورے ہندوستان کو دیکھ لیا۔ ایک بڑے فن کار کی طرح انہوں
نے اس ناسور کو اپنی رُوح کا ناسور بنا لیا تھا۔ اُن کا رومانی ذہن مضطرب ہو گیا۔ اُن کی سیمابیت
بڑھ گئی۔ اُنہوں نے اچھوتوں کے طبقہ کو بھی دیکھا۔ مذہب، اور ذات پات کے نام پر تباہ و برباد ہونے
والے طبقوں کا جائزہ لیا۔ اور اُن تمام حقائق کا مطالعہ روایتوں اور اعلیٰ تمدّنی اقدار اور مشرقی اور
مغربی قدروں کے تصادم کے پس منظر میں کیا۔ معاشرتی قدروں اور سماجی حقائق کا مطالعہ سطحی نہیں تھا
بہت گہرا تھا۔ وہ اُن قدروں اور اُن حقائق کے قریب اپنے مخصوص رُجحان کے ساتھ گئے تھے۔ انہوں
نے اپنے جذبات میں ان تمام حقیقتوں اور قدروں کو شامل کر لیا اور اس طرح تمام قدروں کا تصادم اندرونی
طور پر ہوتا رہا۔ اُن کی شخصیت اور ان کے ذہن میں یہ ہندوستان جذب ہو گیا۔ اس کے باوجود وہ نفسیاتی
اُلجھنوں کے شکار نہ ہوئے۔ اُنہوں نے بُرے کرداروں میں بھی اچھے جذبات کو پہچاننے کی کوشش کی۔ وہ
ایک فن کار تھے، اس لئے انہیں آدمی پر اعتماد تھا۔ وہ جانتے تھے کہ معاشرے کا اثر آدمی پر ہوتا
ہے، آدمی بُرا نہیں ہوتا۔ ان کے ناولوں اور ان کی کہانیوں میں جہاں ہر طبقہ کے افراد اپنے مخصوص جذبات
اور خیالات کے ساتھ ملتے ہیں وہاں وہ آدمی بھی ملتے ہیں جو بظاہر بہت بُرے نظر آتے ہیں لیکن وہ
بُرے نہیں ہوتے!

پریم چند ایک بڑے افسانہ نگار ہیں، ایک بڑے ناول نگار نہیں ہیں۔ وہ افسانے کے فن کار ہیں،
حیرت یہ ہے کہ پریم چند کا نام جب بھی ذہن میں آتا ہے، ان کے ناولوں کے کردار سامنے آنے لگتے ہیں۔
اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ پریم چند کے افسانوں کی اہمیت کا بھرپور احساس پیدا نہیں ہوا ہے اور
ان کے افسانوں کی باریکیوں پر نظر نہیں گئی ہے۔ ان کے ناولوں میں وہی ہندوستان اور وہی گاؤں ملتا
ہے جس کی تصویر ابھی ابھی ہم نے دیکھی ہے۔ عموماً جدوجہد، طبقاتی مفاد، عدم تعاون، آندولن، گاندھی سمجھوتہ،

آزادی کی تحریک اور دوسری باتوں کا ذکر کرکے ہم ان کے ناولوں کو اُونچا اُٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ خارجی حقیقتیں ہیں۔ آرٹ میں خارجی حقیقتوں کی صورت بدل جاتی ہے۔ ہمیں دراصل یہ دیکھنا چاہیئے کہ پریم چند نے ایک فن کار کی طرح ان تمام خارجی حقائق اور ان تمام معاشرتی اقدار کو کتنے فن کارانہ طریقے سے پیش کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کے افسانوں میں جو فن کاری آئی ہے وہ ان کے ناولوں میں نہیں ہے۔ ناولوں میں جذباتیت ہے، خارجی حقائق کا سپاٹ اور سیدھا سادہ بیان بھی ہے، میکانکی کردار بھی ہیں، تقریریں ہیں سیاسی اور معاشرتی قدروں کا شور ہے۔ افسانوں میں جذباتی اور تخئیلی فکر ہے۔ یہی قدریں داخلی قدریں بن گئی ہیں۔ افسانوں میں نفسیاتی کردار اور نفسیاتی پیکر ملتے ہیں۔ ان کی حیثیت علامتوں کی ہو جاتی ہے۔ ان پیکروں اور ان کرداروں کا تجزیہ کیجئے تو تمام معاشرتی، تمدنی، سیاسی اور سماجی قدروں کا احساس ہوگا۔ یہ کردار ان قدروں سے گہرا رشتہ بھی رکھتے ہیں اور ان قدروں کے مکمل اشارے بھی ہیں۔

پریم چند نے داستانوں کی رومانیت کا گہرا اثر قبول کیا تھا، ان کے بعض کردار داستانی کرداروں سے قریب ہیں۔ اُن کا اسلوب بھی شروع میں داستانی اسلوب سے متاثر ہے۔ ابتدائی تحریروں میں لکھنوی داستانوں کا رنگ ملتا ہے۔ تفصیل اور واقعات کے پھیلاؤ کا وہی حال ہے، مرصع زبان بھی ملتی ہے۔ فضا نگاری، جزئیات نگاری اور تخیل نگاری میں داستانی رومان کی خصوصیتیں ملتی ہیں۔ کرداروں کی مثالیت اور اُن کے غیر فطری عمل اور ردِ عمل میں داستانی رنگ گہرا ہے۔ عبارت کی طوالت، تکلف اور تصنع، مبالغہ آمیزی، فوق الفطری واقعات اور کردار — ان تمام باتوں میں داستانیت ملتی ہے۔ ابتدائی قصوں اور ناولوں میں طلسمی ماحول ملتا ہے۔ کردار فوق الفطری نظر آتے ہیں "طلسم ہوش رُبا"، "چہار درویش" اور دوسری لکھنوی اور دہلوی داستانوں کی رومانیت پھیلی ہوئی ہے۔ شرر، سرشار، رتسوا اور رینالڈ کے ناولوں اور ان کے ترجموں کو بھی وہ پڑھ چکے تھے۔ یہ رومانیت بھی قابلِ غور ہے۔ ٹیگور، سرت چندر، بنکم چندر چیٹرجی اور ٹالسٹائی کے تکنیکی معیار اور موضوعات سے بھی متاثر ہوئے تھے۔ "اسرارِ معبد" (پہلا ناول؟) میں پریم چند کا رومانی ذہن پہلی بار سامنے آتا ہے۔ اُن کی رومانیت انہیں آریہ سماجی عقائد کی طرف لے آئی ہے۔ پریم چند نے مندروں کی پُر اسرار زندگی سے دلچسپی لی ہے۔ یہ ناول یقیناً نہایت ہی کمزور ناول ہے۔ اسے ناول کہنا بھی شاید مناسب نہ ہو اس لئے کہ سرشار کے "فسانۂ آزاد" کی طرح اس کہانی کا بھی کوئی رُخ نہیں ہے۔ جیسے جیسے باتیں ذہن

میں آتی گئی ہیں۔ وہ لکھتے گئے ہیں۔ عریاں نگاری بھی ہے۔ ایک داستان گو کی طرح وہ بھی پلاٹ کی تشکیل و تعمیر کے قائل نہیں ہیں۔ مختلف کرداروں کے جذبات پر ان کی نظر ہے لیکن کہانی میں کوئی گہرائی اور پیچیدگی نہیں ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس قصے کے کردار سماجی زندگی کی نمائندگی کرتے ہیں اور پریم چند کی رُوح کا ناسُور ملتا ہے۔

داستانی رومان "ہم خرما و ہم ثواب"۔ "جلوۂ ایثار"۔ "بیوہ"۔ "نرملا"۔ "پردۂ مجاز"۔ "بازارِ حسن" "چوگانِ ہستی"۔ "میدانِ عمل" اور "غبن" میں بھی ہے۔ ان تمام ناولوں میں رومانی اندازِ فکر موجود ہے۔ کرداروں کو جذبات کا پیکر بنانا ان کی انفرادی خصوصیات سے دلچسپی لینا، واقعہ سے تجسس اور بے چینی کو بڑھانے کی کوشش، افراد کی جذباتی پیچیدگیوں کو سمجھانے کی کوشش، جذباتی کشمکش اور اضطراب کی تصویر کشی ــــ یہ باتیں متاثر کرتی ہیں۔ ان تمام ناولوں میں حقائقِ زندگی اور معاشرتی قدروں کا گہرا احساس ملتا ہے۔ کرداروں کی ذہنیت متاثر کرتی ہے۔ طبقاتی زندگی کے نشیب و فراز ملتے ہیں۔

"ہم خرما و ہم ثواب" میں آریہ سماجی خیالات اور مندروں کے تماشے اہمیت رکھتے ہیں لیکن تخلیقی عمل اور فن کار کے تخلیقی فکر کی اہمیت کا احساس اُس وقت ہوگا جب ہم قدامت پسندی اور جدت پسندی کی کشمکش میں فن کار کے جذبات کے مختلف رنگوں کو پہچاننے کی کوشش کریں گے۔ پریما کی خاموش محبت اور دان ناتھ کی رقابت پر غور کریں گے۔ "جلوۂ ایثار" میں جو اصلاحی نقطۂ نظر ہے اُسے کون نہیں جانتا۔ لیکن سوچنا یہ ہے کہ ہم صرف اس اصلاحی نقطۂ نظر کو سمجھ کر اس ناول کے اندرونی حسن کو پہچان لیں گے؟ ظاہر ہے بے میل شادی کا مسئلہ ہے، بہت اہم خارجی مسئلہ ہے لیکن اس ناول کی خوبی یہ نہیں ہے کہ اس میں اصلاحی مقصد ہے اور پریم چند کا اصلاحی نقطۂ نظر کام کر رہا ہے۔ اس ناول کی خوبی بیوہ کے المیہ میں پوشیدہ ہے، کرداروں کی جذباتی کشمکش اور جذباتی ہیجان میں ہے۔ کرداروں کی نفسیاتی کیفیتوں کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور تمام نفسیاتی نکتے سامنے رکھے جائیں، پھر اس ناول کا حسن ہاتھ آئے گا۔ ہندوستانی معاشرت کے المناک پہلوؤں کو دیکھتے ہوئے پریم چند نے بیوہ کے المیہ کو بھی دیکھا ہے ــــ اصلاحی نقطۂ نظر کے تجزیے سے زیادہ اردو اور ہندی کے نقادوں کو بیوہ کے المیہ اور کرداروں کے جذبات کا تجزیہ کرنا چاہیئے۔ اسی المیہ اور ان ہی جذبوں میں ہندوستان پوشیدہ ہے۔ "بیوہ" ("ہم خرما و ہم ثواب" کی ترقی یافتہ صورت) میں امرت رائے، دان ناتھ اور پریما کی محبت کا مسئلہ دلچسپ اور کس قدر پیچیدہ ہے۔ کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ

اس ناول کی اہمیت یہ ہے کہ اس میں زمانے کی زندگی اور حقیقتیں پیش ہوئی ہیں۔ کسی بھی ناول کی بڑائی محض اس بات میں نہیں ہے کہ اس میں عہد اور وقت کی حقیقتیں کسی نہ کسی صورت میں نمایاں ہوئی ہیں۔ "بیوہ" میں قدیم اور جدید قدروں کے تصادم کا مطالعہ کرتے ہوئے جذبات کے تصادم کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ اس لئے کہ اس کے پلاٹ کی بنیادی خصوصیت جذبوں کا تصادم ہے۔ ہر جذبے کی پہچان اور اس کے رنگوں اور بدلتی ہوئی کیفیتوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ مذہب، رسم و رواج، معیشت، اور معاشرت تو پس منظر میں اہمیت رکھتی ہیں۔ پس منظر ہی کو سب کچھ سمجھ لینا تنقید کا کام نہیں ہے۔ امرت رائے، پریم چند کا آئیڈیل کردار ہے۔ اس ناول کا وہ ٹائپ کردار بنا ہے۔ اس کا ذہن قابلِ مطالعہ ہے۔ اس ذہن میں بہت کچھ ہے۔ الم ناک واقعات ہیں (بیوی اور بچے کی موت) قدروں کا تصادم ہے۔ گہری سنجیدگی ہے، امرت رائے جذبات کا پیکر ہے لیکن جذبات اس پر غالب نہیں آتے۔ پریما سے شادی نہ کرنے کا فیصلہ اس کا ذہن ہی کرتا ہے۔ اپنے دوست کی گہری اور پاکیزہ محبت کا اندازہ کرتے ہوئے کہتا ہے:

"میں تقدیر کی کئی چوٹیں سہہ چکا ہوں، ایک چوٹ اور بھی سہہ سکتا ہوں۔"

پریما کی نفسیاتی کش مکش بھی قابلِ غور ہے۔ وہ عورت کے روپ میں ملتی ہے۔ دیوی نہیں رہتی۔ پورنا بیوہ ہے۔ ایک المیہ کردار ہے۔ شوہر کی موت کے بعد اس کی اندرونی ویرانی کا احساس ہوتا ہے۔ کملا پرشاد کی باتیں سن کر جب وہ بے قرار نظر آتی ہے تو ہمیں ایک عورت کی بنیادی خوبیاں اور کمزوریاں نظر آتی ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان ناولوں کے کرداروں کا فطری ارتقا نہیں ہوتا، اصلاحی نقطۂ نظر حاوی نظر آتا ہے۔ طویل مکالمے پریشان کرتے ہیں۔ مکالموں میں تصنع اور ڈرامائیت، فطری کیفیتوں کو ابھرنے نہیں دیتی۔ سنسنی خیز واقعات ملتے ہیں، پستول چلتے ہیں، فرار بھی حاصل کیا جاتا ہے۔ جاسوسی ناولوں کی باتیں بھی موجود ہیں۔ کردار کھلونے نظر آتے ہیں۔ پریم چند جب چاہتے ہیں، فطری اور داخلی تبدیلی دکھاتے ہیں اور اس کے لئے کوئی پس منظر نہیں ہوتا۔ اس مقام پر پریم چند کی اندرونی کیفیتوں کو سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے خوابوں کی تعبیر دیکھنا چاہتے تھے۔ اس طرح دیکھئے تو محسوس ہوگا کہ پریم چند نے جذبات اور تخیل کی دنیا میں اپنے خوابوں کو حقیقت میں تبدیل کر لیا تھا۔ ان ناولوں میں اور بھی بہت سی کمزوریاں ہیں۔ پریم چند کے ناول تیکنیک اور موضوعات کے اعتبار سے تاریخی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے ناولوں میں عہد کی زندگی اور زمانے کی حقیقتیں سب کچھ ہیں۔ لیکن ضرورت اس کی ہے کہ ان کے تخلیقی

شعور کی پہچان کی جائے اور جو ادبی اور فنی قدریں مل جائیں، ان کا تجزیہ کیا جائے۔ اُن کی عظمت ان ہی قدروں کی پیش کش میں پوشیدہ ہے۔ ان ہی قدروں میں ہندوستانی تہذیب و تمدّن کے نقوش ہیں، ان ہی قدروں سے پریم چند کا آرٹ معاشرتی اور تمدّنی قدروں کا گہوارہ بنا ہے۔

"بازارِ حُسن" کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم عموماً ملک کی سیاسی زندگی کا تجزیہ کرنے لگتے ہیں۔ ملک کی سیاسی زندگی تو پس منظر میں ہے۔ اس زندگی کی قدریں جذباتی قدروں سے کس طرح ہم آہنگ ہوئی ہیں، دراصل ہمیں اس کا تجزیہ کرنا چاہیئے۔ کوئی وجہ نہیں، ہم تقسیم بنگال کی تحریک کا تجزیہ کریں۔ اور اس ناول کے اہم کردار سمن کے جذبات، احساسات اور اس کی بُنیادی جبلتوں کا مطالعہ نہ کریں۔ تلک، گوکھلے اور اربندو گھوش کی جدوجہد اور اصلاح پسندی کے جذبے کو دیکھیں اور سمن کے مزاج کو سمجھنے کی کوشش نہ کریں۔ سمن کا کردار ایک بیوہ کے ذہنی تصادم کو سامنے لاتا ہے اس ذہنی تصادم کے پیچھے پورا معاشرہ ہے۔ اس ناول میں سماج کی تلخ حقیقتیں نفسیاتی اور جذباتی پیچیدگیوں کی صورت میں نمایاں ہوئی ہیں اور ان ہی پیچیدگیوں کو سمجھنا بڑی بات ہے۔ پریم چند کی حقیقت پسندی وہاں نہیں ہے جہاں وہ میونسپلٹی کی سیاست، جہیز کے لئے قرض اور اصلاحی تحریکوں کی تصویر کشی کرتے ہیں۔ اُن کی حقیقت پسندی کا مطالعہ کرداروں کے عمل اور ردِّ عمل اور اُن کے مزاج اور ان کی شخصیّتوں سے ہوگا اور اسی مطالعہ سے ہم فن کار کے مزاج اور ذہن کو سمجھ سکتے ہیں۔ سمن کی خود پسندی پر ہم غور نہیں کرتے، حالاں کہ اس ناول کا حُسن اسی میں پوشیدہ ہے۔ غور کرنے کی بات ہے کہ ایک ادبی کارنامے میں میونسپلٹی کی سیاست زیادہ اہمیّت رکھتی ہے یا کسی کردار کی خود پسند طبیعت۔ اس میں کوئی شُبہ نہیں کہ اس ناول میں بھی پریم چند کا اصلاحی نقطۂ نظر حاوی ہے اور اس نقطۂ نظر کی وجہ سے بہت سی فنی اور ادبی، جمالیاتی اور رومانی قدریں ٹوٹ گئی ہیں یا اُبھرنے سے رہ گئی ہیں۔ اس ناول میں ہندوستانی عورت کی مظلومی کو دیکھنے سے زیادہ اس مظلومی کی فن کارانہ پیش کش کو دیکھیئے۔ المیہ کے اندرونی حُسن کو تلاش کیجئے۔ شوہر کے ساتھ دو سال گزارنے کے بعد بھی سمن بے قرار ہے، اس جبلّی اور نفسیاتی حقیقت کو کسی لمحہ نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ پُوری کہانی کی بُنیاد یہی بے قراری ہے۔ مرکزی کردار کی تعمیر میں فن کارانہ شعور کو کس قدر دخل ہے، اس کا اندازہ پُورے ناول کے مطالعہ سے ہوتا ہے۔ سمن بچپن سے شریر، نفاست پسند اور شوخ نظر آتی ہے۔ اس سے کون انکار کرتا ہے کہ اس کی فطرت میں جو تلخی اور شدّت ہے، وہ ماحول

کی وین ہے۔ لیکن جو کچھ اس کی فطرت میں ہے اُس سے عورت کی نفسیات کو سمجھنا تو چاہیئے۔ وہ ماحول سے ٹکراتی ہے اور اس ٹکراؤ اور تصادم میں اس کے کردار کی خصوصیتیں اُجاگر ہوتی ہیں۔ وہ سمجھوتہ نہیں کر سکتی۔ یہی اس کا المیہ ہے۔ پریم چند نے ماحول اور معاشرت کی قدروں کے ساتھ ادبی قدروں اور نفسیاتی قدروں کو بھی اُجاگر کیا ہے۔ سمن کی خودداری، خود بینی، خود نمائی، شرارت، شوخی اور گریز کے عمل اور اس کی جدوجہد میں اس ناول کا تمام حسن ہے۔ جب پریم چند اُسے سیوا دھرم کا راستہ دکھاتے ہیں تو ان کی رومانیت اصلاحی مقصد سے دب جاتی ہے اور اس حقیقت کا بھی احساس ہوتا ہے کہ وہ ہندوستان کی معاشرتی الجھنوں اور معاشرتی مسائل کو کس طرح سلجھانا چاہتے تھے۔ وہ شعوری طور پر اس کردار کو یہ راستہ دکھانا چاہتے تھے اور اس حقیقت سے بے خبر تھے کہ فنی قدریں مجروح ہو رہی ہیں۔ اس ناول میں کرشن چندر کا کردار بھی اہم ہے۔ اس کا ایک نفسیاتی مطالعہ ملتا ہے۔ پریم چند جب ایک ماہرِ اخلاق بن گئے ہیں تو وہ فن کار باقی نہیں رہے ہیں۔

سمن کے کردار کی اُٹھان میں آزاد پسند طبیعت اور نمود پسندی کو نظر انداز نہ کیجئے۔ اس کی زندگی کا پہلا المیہ اس کی شادی ہے۔ اس المناک تجربے کے بعد ذہن اور ماحول کا تصادم شروع ہوتا ہے۔ کش مکش کی ابتدا ہوتی ہے۔ یہ شادی اس کی آزاد پسند اور خود پسند طبیعت اور اس کے آزاد ذہن کے لئے لوہے کی سخت زنجیر سے کم نہیں ہے۔ وہ عملی زندگی میں شکست کھا جاتی ہے اور ذہنی دباؤ سے تلملا جاتی ہے۔ وہ شکست کھانا نہیں چاہتی۔ بھولی بائی کی زندگی میں اسے کشش محسوس ہوتی ہے۔ اس آزاد زندگی کا تصور کر کے اسے نفسیاتی سکون ملتا ہے اور وہ اس شادی کا جواب بازاری زندگی میں سانس لے کر دیتی ہے۔ یہ اس کردار کا دوسرا المیہ ہے۔ ناول کا ارتقا ہوتا ہے اور ہم ذہن اور ماحول کی کش مکش کو سمجھنے لگتے ہیں۔ ادبی قدروں کا بھی گہرا احساس ہوتا ہے۔ پریم چند کی فن کاری کی خوبیاں سامنے آتی ہیں۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ پھر اصلاحی نقطۂ نظر حاوی ہو جاتا ہے۔ ادبی عناصر اور فنی قدروں سے زیادہ اصلاحی عناصر اور اصلاحی قدریں اہمیت حاصل کر لیتی ہیں۔ پدم سنگھ اور بٹھل داس کے کردار اور وِدھوا آشرم اور شوہر کی مُلاقات —— یہ سب مل کر مرکزی کہانی اور مرکزی کردار کو توڑ دیتے ہیں۔ شانتا کی شادی کا مسئلہ بھی ناول میں کوئی حرارت پیدا نہیں کرتا۔ حالانکہ ایک تیسرا المیہ سامنے آتا ہے۔ بازاری عورت کی بہن سے شادی کرنے کا مسئلہ یقیناً اہم ہے اور اس ناول میں اس معاشرتی مسئلے کو معلوم نہیں، کتنی نفسیاتی کیفیتوں اور پیچیدگیوں کے ساتھ نمایاں

کیا جا سکتا تھا۔ پریم چند نے کوئی توجہ نہیں دی۔ اصلاحی نقطۂ نظر حاوی ہو جاتا ہے اور کہانی ختم ہو جاتی ہے۔ آخر میں سدن میں میکانکی طور پر اندرونی تبدیلی دکھا کر کہانی کو سنبھالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کی ذہنی تبدیلی کا اثر مرکزی کردار پر نہیں ہوتا۔ مرکزی کردار کا زوال تیزی سے ہوتا ہے۔ افسوس اس کا ہے کہ مرکزی کردار کے زوال سے المیہ کا حسن نمایاں نہیں ہوتا۔ اصلاحی قدریں سامنے آکر پھیل جاتی ہیں، حکیم شہرت علی، ڈاکٹر شیاما چرن، تیغ علی، سیٹھ چمن لال اور دوسرے کردار میکانکی طور پر اُبھارے گئے ہیں۔ ان کے عمل اور ردِ عمل کا اثر مرکزی کردار پر نہیں ہوتا اور نہ سمن کے کردار سے ان کرداروں کا کوئی گہرا رشتہ ہے۔

اس ناول کے پلاٹ میں کوئی پیچیدگی نہیں ہے۔ پس منظر کی اہمیت بہت ہے۔ پس منظر میں مُلک کے سماجی حالات اور اخلاقی اور اقتصادی پہلوؤں کو پیش کیا گیا ہے۔ سمن ایک سماج کی علامت ہے اور اس سماج کے تاریک پہلو پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ طبقاتی مسائل اُبھرتے ہیں اور متاثر کرتے ہیں۔ مکالمے فطری ہیں اور جذبات اور خیالات کو نمایاں کرتے ہیں۔ شانتا اور سدن کی کہانی بھی ساتھ ساتھ چلتی ہے اور بوجھل نہیں بنتی۔ غیر ضروری باتوں کی تفصیل سے ناول کا حسن زائل ہو گیا ہے۔ ناول کے آخری حصے میں چونکہ اصلاحی نقطۂ نظر حاوی ہے، اس لئے اسلوب بھی جذباتی ہو گیا ہے اور اکثر مقامات پر ایک بڑے فن کار کا اسلوب نہیں مِلتا۔ پریم چند کی فلسفیانہ تقریریں متاثر نہیں کرتیں۔ سواسدن کی راہ دکھاتے ہوئے ان کا اسلوب نہایت ہی سطحی ہو گیا ہے۔ وہ جن اقتصادی اور معاشرتی عناصر کا ذکر کرتے ہیں، ان کا تجزیہ نہیں کرتے۔ ایک لیڈر کی طرح راستہ بتاتے ہیں۔ طوائفوں کا مسئلہ چٹکی بجا کر حل کر دیتے ہیں۔ —— حل یہ ہے کہ ہر طوائف کو وِدھوا آشرم یا سیواسدن بھیج دیا جائے۔ آخری حصے میں اگر انہوں نے جنسی اور نفسیاتی حقیقتوں اور معاشرتی اور معاشی پیچیدگیوں پر غور کیا ہوتا تو یہ ناول یقیناً ایک بڑا کارنامہ ہوتا۔ سمن کو وِدھوا آشرم بھیج کر انہوں نے نفسیاتی پیچیدگیوں اور معاشرتی اور معاشی مسائل کو نظر انداز کر دیا ہے۔ سمن کے کردار میں ایسی خصوصیات موجود تھیں جن سے وہ کام لے سکتے تھے۔ ناول کے پلاٹ میں بھی کم لچک نہیں تھی۔

پریم چند کے ناولوں کی تکنیکی خامیوں کو الگ رکھیے اور ہندوستانی تمدن اور مشرقی معاشرت کے قدروں پر نظر رکھیے تو ان کے ناولوں میں خیال اور فکر کی ایک دُنیا ملے گی۔ کمزور عناصر کو وہ کس طرح

دیکھتے ہیں اور ان کے لئے کس قسم کا حل دریافت کرتے ہیں۔ بنیادی مسائل پر ان کی نظر کیسی ہے۔ روایتی اور نئی قدروں کی کش مکش میں ان کے ذہن کی کش مکش کو دیکھا جا سکتا ہے۔ انہوں نے زندگی اور نظامِ زندگی کے دکھ اور درد کو اپنی شخصیت کا دکھ اور درد بنا لیا ہے۔ پریم چند نے جن بنیادی مسائل کو ابھارا ہے، وہ بہت اہم مسائل ہیں اور تخئیلی طور پر انہوں نے ان مسائل کو گرفت میں لینے اور انہیں شکست دینے کی کوشش کی ہے۔

اس ناول کے ساتھ میں "نرملا" کا ذکر کرنا چاہتا ہوں۔ "نرملا" میں موضوع کا المیہ متاثر کرتا ہے۔ پریم چند کی رومانیت اور ان کی فکر اس ناول کی ٹریجڈی میں نمایاں ہے۔ اردو اور ہندی کے نقادوں نے کہا ہے کہ پریم چند نے اس ناول میں عام سیاسی اور اجتماعی مسائل سے گریز کیا ہے۔ میرے نزدیک یہی بات اہم ہے۔ اس لئے کہ اسی گریز میں ان کی رومانیت کا، جو نئی اور پرانی قدروں کے تصادم سے پیدا ہوئی ہے، اظہار ہوا ہے۔ یہاں کسانوں کی بغاوت اور سماجی، سیاسی اور اقتصادی مسائل پر مصنف اور کرداروں کی تقریریں نہیں ہیں۔ عمل کے سانچے میں ڈھلے ہوئے کردار نہیں ہیں۔ انقلاب کی آواز نہیں ہے، مختصر ناول ہے، لیکن مکمل ہے۔ تخلیقی شعور کی کارفرمائی ہے۔ ایک عام خارجی مسئلہ ہے جسے جذبات کی روشنی میں اور احساسات کے مختلف رنگوں میں پیش کیا گیا ہے۔ کرداروں اور خصوصاً طوطا رام اور نرملا کے ذہنی تصادم اور کش مکش سے المیہ پیدا ہوتا ہے۔ نیکی اور بدی کا ٹکراؤ نہیں ہے بلکہ دو گوشت پوست کے پیکروں کا تصادم ہے۔ جہاں یہ محسوس ہوتا ہے کہ دونوں اپنی جگہ پر مجبور ہیں۔ اس ناول میں زندگی کے المیہ احساس پر غور کرنا چاہیے۔ پریم چند نے المیہ کو سماجی عمل کی صورت میں دیکھنے کی کوشش کی ہے اور یہی اس ناول کی سب سے بڑی بات ہے۔ انہوں نے ماحول کے ایک خاص پہلو اور نفسیات کے ایک خاص رُخ سے پردہ ہٹایا ہے ــــ معاشرت کے یہ عناصر بھی قابلِ غور ہیں۔ تمدن اور معاشرت صرف خارجی زندگی کا نام نہیں ہے، داخلی زندگی کا بھی نام ہے۔ پریم چند نے ہندوستانی معاشرت اور ہندوستانی تمدن کو باہر سے بھی دیکھا ہے اور اندر سے بھی دیکھا ہے۔ اس ناول میں طوطا رام چالیس سال زندگی کی طویل راہوں پر چل چکا ہے اور نرملا کی عمر صرف پندرہ سال ہے۔ دونوں جب جیون ساتھی بن جاتے ہیں تو جذباتی المیہ شروع ہوتا ہے۔ پریم چند نے کرداروں کے ذہن سے دلچسپی لی ہے اور نفسیاتی کیفیتوں کو اُجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ طوطا رام، نرملا، ڈاکٹر بھوان موہن سنہا، منسا رام، سب اپنی نفسیاتی کیفیتوں کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ ہندی کے ایک نقاد پریم نارائن ٹنڈن نے جب اس ناول پر تنقید کی تو وہ اسے معاشرتی

ناول سے زیادہ نہیں کہہ سکے۔ دونوں کرداروں کا رشتہ بھیانک باپ نظر آیا۔ سماجی مقاصد کو اس طرح ظاہر کر کے مطمئن ہو گئے۔ کون سا ناول معاشرتی نہیں ہوتا؟ ہر ناول معاشرتی ہوتا ہے۔ ہم یہ سوچتے ہیں کہ اس ناول کی اہمیت کیا ہے؟ ادبی عناصر کیسے ہیں؟ تکنیکی خوبیاں اور خامیاں کیا ہیں؟ اپنی معاشرت اور اپنے تمدن کا کون سا پہلو اُبھرا ہے؟ داخلی معاشرت کے نقوش اور ہیجانات کیسے ہیں؟ پریم چند کے ایک محقق ڈاکٹر قمر رئیس چونکہ ہر ناول میں اجتماعی زندگی کے اہم مسائل ڈھونڈتے ہیں اور اس ناول میں انہیں "اہم مسائل اور فلسفیانہ گہرائی" کا پتہ نہیں چلتا۔ اس لئے اسے فکری اعتبار سے ایک ہلکا پھلکا اصلاحی ناول کہہ دیتے ہیں۔ ڈاکٹر قمر رئیس کا تجزیہ بھی دلچسپ ہے۔ انہوں نے "نرملا" میں سیاسی اور اجتماعی مسائل سے پریم چند کے گریز کا سبب یہ بتایا ہے کہ "ملک کی سیاسی فضا اور سیاسی تحریکوں پر جمود تھا۔ فروری ۱۹۲۲ء میں مہاتما گاندھی نے ملک کی تمام سیاسی سرگرمیوں کو غیر معین مدت کے لئے ملتوی کر دیا تھا۔ عدم تعاون، ستیہ آگرہ اور بائیکاٹ کی تحریک نے ہندوستانیوں کے دلوں میں سوراج حاصل کرنے کی جو اُمنگ پیدا کر دی تھی وہ اس فیصلہ کے نتیجے میں دیکھتے ہی دیکھتے مُردہ ہو گئی ہزاروں سیاسی کارکن اور قومی رہنما جیل کی آہنی دیواروں میں قید تھے اور جو باہر تھے، ان پر حکومت کی کڑی نگرانی تھی۔ پولیس اور فوج کے پہرے تھے۔ سرفروشانہ جدوجہد کے بعد ہندوستان کی فضا پر ایک بھیانک خاموشی، مایوسی اور درماندگی طاری تھی۔ پڑھے لکھے افراد بھی ایک ذہنی تعطل کے شکار تھے۔ سیاسی آزادی کا کوئی واضح تصور یا مطمع نظر ان کے سامنے نہیں تھا۔ یہ صورتِ حال انہیں پھر انفرادیت کے خول میں لئے جا رہی تھی۔ ان حالات میں پریم چند نے بھی چند معاشرتی مسائل کو اپنا کر ملک کے سیاسی امور پر سوچنے سے گریز کیا۔"

[پریم چند بہ حیثیتِ ناول نگار۔ صفحہ ۲۵۲]

ڈاکٹر قمر رئیس کو چونکہ دوسرے ناولوں میں ان ہی مسائل کو ڈھونڈنا تھا، اس لئے وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ "اگرچہ یہ بڑی حد تک عارضی تھا۔"

"پریم چند نے جس زمانہ میں یہ ناول لکھا ہے وہ انتہائی پریشانی اور بے اطمینانی کی زندگی گزار رہے تھے۔" (ص ۲۵۱)

"سرکاری مُلازمت سے مستعفی ہو کر وہ ایک مستقل ذریعۂ معاش سے محروم ہو گئے تھے۔"

"معاشی دقتوں کے ساتھ ساتھ اسی زمانہ میں پیچش کا مرض بھی زور پکڑ گیا۔"

ظاہر ہے ان حالات میں وہ "نرملا" ہی لکھتے۔ اس لئے کہ بقول محقق کے "اس آشفتہ سامانی کے دور میں انہیں وہ سکون و اطمینان میسّر نہ ہوگا جو بڑے پیمانہ پر انہیں کسی سنجیدہ تخلیقی کارنامہ کی تکمیل پر اُکساتا۔"

حالاں کہ یہی وہ زمانہ ہے جب پریم چند نے اپنے کئی شاہکار افسانے تخلیق کئے۔ فاضل محقق کہتے ہیں — "یہی وجہ ہے کہ وہ اس زمانہ میں زیادہ تر مختصر افسانہ لکھتے رہے۔"

ایسا لگتا ہے کہ مختصر افسانے تخلیقی کارنامے نہیں ہوتے یا پریم چند نے مختصر افسانے اسی طرح لکھے ہیں جس طرح چرخہ کا کاروبار کیا ہے یا ہندی ماہ نامہ "مریادہ" جاری کیا ہے —— ہم صرف معاشرے کے ڈھانچے کو دیکھنے کے عادی ہوگئے ہیں۔ پریم چند ایک بڑے فن کار تھے۔ انہوں نے ہماری طرح معاشرے اور ہندوستانی تمدّن کے اُوپری اور ظاہری ڈھانچے کو نہیں دیکھا تھا۔ انہوں نے اس معاشرے کی رُوح میں اُترنے کی کوشش کی تھی۔ اور اس معاشرے کے لوگوں کے جذبات، احساسات فکر اور خیالات اور بُنیادی جبلّتوں کو دیکھنے کی کوشش کی تھی۔ چونکہ ہم ایک مخصوص کسوٹی پر ہر فن کو پرکھنے کے عادی ہوگئے ہیں، اس لئے ایسے کارناموں کے اندرونی حُسن کو نہیں دیکھ سکتے۔ معاشرت کے المیہ کا احساس، پریم چند کے آرٹ کی ایک مستقل اور بُنیادی قدر ہے۔ نرملا بھی اسی احساس کی تخلیق ہے اور اس ناول میں بھی اُن کی یہ مستقل قدر موجود ہے۔ نرملا کے لئے ڈاکٹر قمر رئیس کا پیش کیا ہوا پسِ منظر بوجھل ہے، بظاہر منطقی معلوم ہوتا ہے لیکن یہ محض قیاس آرائیاں ہیں۔ حقیقت شاید یہ ہے کہ اس ناول میں جب وہ خوبیاں نظر نہ آئیں جن کی تلاش تھی تو ایسے پسِ منظر کی تعبیر کی گئی ہے۔ "فلسفیانہ گہرائی نہیں۔" "اجتماعی زندگی کے اہم مسائل نہیں ہیں۔" "کسانوں اور مزدوروں کے کردار نہیں ہیں —" "انقلاب اور بغاوت کی آوازیں نہیں ہیں۔" "انقلاب کا پیچیدہ عمل نمایاں نہیں ہوا ہے۔" "سِول نافرمانی کی تحریک نہیں ملتی۔" "گاندھی جی کے خیالات نہیں ملتے۔" "دیہاتی زندگی کی عکاسی نہیں ملتی" —— پھر یہ ناول کس طرح اہم ہو سکتا ہے، اور ایسے ناولوں کی اہمیت کو سمجھانے کی کوشش بھی کیسے ہو، جب کہ وہ تمام اصول، قاعدے اور کلیئے بیکار ہو جاتے ہیں جو ہر قسم کے ناول کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اُردو تنقید کا یہ کتنا بڑا المیہ ہے! ایک دلچسپ بات تو یہ ہے کہ فن کار کو سیاسی اور سماجی تحریکوں سے میکانکی طور پر وابستہ کر دیا جاتا ہے۔ وہ غریب اپنی کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ فن میں خارجی حقائق سپاٹ طریقے سے

پیش نہیں ہوتے۔ آرٹ فوٹو گرافی نہیں ہے۔ ہمیں تمام تاثرات اور کرداروں کے تمام عمل اور ردِ عمل میں اپنی معاشرت کی بُنیادی قدروں کو ڈھونڈنا ہوگا۔ کرداروں کے خیالات اور جذبات میں پُوری معاشرت سانس لے رہی ہے۔ ہر کردار ایک مسئلہ ہے، ایک بنیادی مسئلہ۔ طبقاتی زندگی کی پیش کش میں اپنے کلچر کی رُوح ملتی ہے۔ یہ دلچسپ بات ہے کہ آرٹ کی تخلیق پریشانی اور بے اطمینانی کی فضا میں نہیں ہوتی۔ سیاسی کارکن اور قومی رہنما پریم چند کا شعور اور ان کا قلم تو جیل میں نہیں لے گئے تھے۔ آرٹ کی تخلیق تنہائی میں بھی ہوتی ہے اور پریشانی اور بے اطمینانی میں بھی۔ اور ایسی بہت سی مثالیں مِل جائیں گی کہ اچھا ادب ہمیشہ تنہائی، پریشانی اور بے اطمینانی کے زمانے میں پیدا ہوا ہے۔ سیاسی جمود ایک معمولی لکھنے والے کو لکھنے سے روک سکتا ہے۔ ایک بڑے فن کار کے شعور کا جمود نہیں بن سکتا۔ "نرملا" کی تخلیق کے زمانے میں حالات ایسے تھے تو پریم چند نے ان ہی حالات میں اپنے کامیاب اور ناقابلِ فراموش افسانے کس طرح لکھے؟ وہ کون پریم چند تھے تو اسی زمانے میں افسانے لکھ رہے تھے؟ کیا یہ افسانے تخلیقی نہیں تھے؟ آخر ان افسانوں میں گُریز یا فراری رُجحان کیوں نہیں ہے؟ اس انتشار اور بے چینی، اس جمود اور آشفتہ سامانی کے دَور میں عمدہ لازوال افسانے کس طرح تخلیق ہوئے؟ سیاسی کارکنوں اور قومی رہنماؤں کے جیل جانے اور پریم چند کے مرض (پیچش) کا اثر افسانوں پر کیوں نہیں ہوا؟ ہم خارجی حقیقتوں کی تفصیل ایک تاریخ نویس کی طرح خوب پیش کرتے ہیں۔ اور جب داخلی معاشرتی اقدار، ادبی اور فنی، جمالیاتی اور رومانی قدروں کی تلاش کی منزل آتی ہے تو اس قسم کی باتیں کرتے ہیں۔ تکنیکی اعتبار سے بھی "نرملا" ایک کامیاب ناول ہے۔ آئیڈیل اِزم اور حقیقت نگاری دونوں متاثر کرتی ہے۔ کرداروں کا ارتقا، واقعات کی پیش کش، اُٹھان اور نقطۂ عروج سب اہم ہیں۔ متوسط طبقہ کے تین گھرانوں کے کرداروں کا المیّہ ہے جو نہایت ہی سادہ طریقے سے پیش ہوا ہے۔ طوطا رام کی نفسیاتی کیفیتیں اور اُلجھنیں اور اس کا احساسِ کمتری، نرملا کی ماتما اور طوطا رام کی شخصیت کا ردِ عمل، ڈاکٹر اور سدھا کے کرداروں کا عمل اور آخر میں نرملا کی وصیت ـــــ یہ تمام باتیں قابلِ غور ہیں۔ المیہ واقعات کے ساتھ پریم چند کی طنز نگاری بھی کم اثر نہیں کرتی۔ اس مختصر ناول میں معاشرے کا تضاد نہایت ہی فن کارانہ طور پر پیش کیا گیا ہے۔

"پردۂ مجاز" میں پریم چند کی رومانیت زیادہ اُجاگر ہوئی ہے۔ پلاٹ کی پیچیدگی بھی اہمیت رکھتی ہے۔ ہندی میں یہ ناول "کایا کلپ" کے نام سے ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا تھا۔ اُردو میں ۱۹۳۱ء میں

چھپا۔ اس ناول میں بھی پریم چند ایک بڑے فن کار نظر آتے ہیں۔ مقصدیت فن پر غالب نہیں ہے۔ سیاسی واقعات پریشان نہیں کرتے۔ پریم چند کی تخلیقی صلاحیتوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ دو قصوں سے پلاٹ کی تشکیل ہوئی ہے اور دونوں قصوں میں ایک تعلق اور ایک رشتہ بھی پیدا کیا گیا ہے۔ منورما، چکردھر دیو پریا اور مہندر کے قصوں میں آخر تک دلچسپی قائم رہتی ہے۔ تناسخ کا جو فلسفہ ہے وہ خالص رومانی تصور بن گیا ہے۔ کئی فنی کمزوریاں موجود ہیں، لیکن مجموعی طور پر یہ ناول نئی رومانیت کی ایک اچھی تصویر ہے۔ کرداروں کے احساسات اور جذبات پر ناول نگار کی نظر گہری ہے۔ مادی پیکروں میں پُراسرار کیفیتوں کو اُجاگر کیا گیا ہے۔ اخلاقی تصور بنیادی تصور ہے لیکن اخلاقی پہلوؤں کی کمزوریاں ادبی قدروں پر غالب نہیں ہیں۔ نہایت ہی فن کارانہ انداز میں پریم چند نے انسانی کردار کے اخلاقی پہلوؤں پر تنقید کی ہے۔ کرداروں کا باضابطہ ارتقا ہوا ہے۔ بہت سے خارجی واقعات ملتے ہیں۔ ہندوستان کی سیاسی جدوجہد، فرقہ وارانہ فسادات، اتحاد کا مسئلہ اور دوسرے واقعات اور مسائل، لیکن یہ سب پس منظر میں ہیں۔ ان سے کرداروں کے فطری عمل پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ کرداروں کی ناکامی متاثر کرتی ہے۔ زندگی کی پُراسرار کیفیتوں کو سمجھنے کا ایک رجحان ملتا ہے۔ جنسی جذبہ بھی متاثر کرتا ہے۔ پریم چند کے اسلوب کی رومانیت بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ یہ رومانی اسلوب موضوع کے مطابق ہے اور ہمیں جانے کہاں لے جاتا ہے۔

"گوشۂ عافیت" میں پریم چند نے خارجی مسائل کو داخلی قدروں سے ہم آہنگ کیا ہے۔ فن کاری عروج پر ہے۔ پلاٹ کا ارتقا متاثر کرتا ہے۔ گیان شنکر، گائتری، بلراج، منوہر، شردھا، پریم شنکر اور دوسرے کردار اپنے معاشرے کے مختلف طبقوں کے نمائندے ہیں۔ گیان شنکر اس ناول کا سب سے اہم کردار ہے۔ جس کے گرد پوری کہانی گھومتی ہے۔ رزمیہ اور المیہ عناصر کا ایک خاص توازن ملتا ہے۔ گاؤں کی زندگی میں جو تصادم اور کش مکش ہے وہ ہر کردار کے جذبات کی کش مکش بن جاتی ہے۔ پریم چند کی رومانیت نے بہت سے خواب اور ان خوابوں کے دھندلکوں کو سامنے رکھ دیا ہے۔ انھوں نے زندگی کے تضاد اور انتشار، اس کی کش مکش اور اس کی بنیادی قدروں سے دلچسپی لی ہے۔ مسائل سے زیادہ ردِ عمل کے طور پر ابھرتے ہوئے جذبوں کی اہمیت ہے۔ ان جذبوں میں پوری معاشرت کے نقوش ہیں۔ کرداروں کی انفرادیت پسندی توجہ چاہتی ہے۔ مقصدیت کی لہر کہیں تیز ہے اور کہیں خاموش۔ سمجھوتہ بازی، شخصی اصلاح اور گناہوں پر نادم ہونے کی باتیں ملتی

ہیں۔ یہ پریم چند کی بُنیادی کمزوریاں ہیں جو ہر ناول میں نظر آتی ہیں اور فنّی اقدار کو مجروح کرتی ہیں۔ پریم چند جذبات میں آکر ایسی باتوں کا پرچار کرنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے اس سے مقصد کی اہمیت فن سے زیادہ ہو جائے گی۔ ان باتوں سے الگ ہو کر ان کے نفسیاتی مطالعے کا جائزہ لیجئے تو ان کی فن کاری کا علم ہوگا۔ جذباتی کش مکش زیادہ متاثر کرتی ہے۔ ایک بڑے فن کار کی طرح وہ جذباتی عمل اور ردِّ عمل اور ہیجانی کیفیتوں سے دلچسپی لیتے ہیں۔ زندگی کے مسائل ان ہی کیفیتوں کے ذریعہ اُجاگر ہوتے ہیں اور یہ بڑی بات ہے۔ "گوشۂ عافیت" تکنیکی اعتبار سے ایک کام یاب ناول ہے۔ کردار نگاری کا آرٹ ان کے دوسرے ناولوں کے مقابلے میں اُونچا ہے۔ گیان شنکر اس ناول کی رُوح ہے۔ اس کی ہوس اور بوالہوسی اور اس کا خوف اور اس کی فکر اور اُداسی، اس کی عیاری اور مکاری، اس کے خواب اور اس کا پُورا عمل ــــــ ناول میں ان سے ایک پُورا معاشرہ سامنے آگیا ہے۔ پریم شنکر کے کردار سے پریم چند نے نئی زندگی کے تصوّر کو پیش کیا ہے۔ گائتری کے کردار میں ایک عورت اپنی معصومیّت اور اپنی نفسیاتی کمزوریوں اور خوبیوں کے ساتھ ملتی ہے۔ لکھن پور کے کسان بلراج، منوہر، سکھو اور قادر خان، پریم چند کے خوابوں کو حقیقت میں تبدیل کرنے والے کردار ہیں۔ پریم چند کو ان کرداروں سے صرف ہمدردی نہیں، محبّت بھی ہے۔ اس رزمیہ اور المیہ داستان کے یہ کردار اپنے مخصوص رُجحانات سے پہچانے جاتے ہیں۔ پریم چند نے ان کرداروں کے ذریعے نئی کش مکش کی تصویر دِکھانے کی کوشش کی ہے۔ بلراج اس طبقہ کا نمایندہ کردار ہے، اسے بدلتی ہوئی قدروں کا احساس ہے۔ وہ نئی نسل کا مزاج ہے۔ اس کے کردار سے اس حقیقت کا احساس ہوتا ہے کہ پریم چند نئی قدروں کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں۔ فن کار کے رومانی ذہن نے اس کردار کی تشکیل کی ہے۔ اس کی خصوصیات وہی ہیں جو پریم چند نئے کسان میں دیکھنا چاہتے تھے۔ مختلف جذبات کی تصویر کشی میں پریم چند کا ذہن اچھی طرح ظاہر ہوا ہے۔ جذباتی اور ہیجانی کیفیات کی مصوّری میں پریم چند کی رومانیت متاثر کرتی ہے۔ المیہ عناصر بھی کم اہم نہیں ہیں۔ پریم چند نے اپنے ایک خطبۂ صدارت میں کہا تھا:

> "ہماری کسوٹی پر وہ ادب پُورا اُترے گا جس میں تفکر ہو، آزادی کا جذبہ ہو، حسن کا جوہر ہو، تعمیر کی رُوح ہو، زندگی کی حقیقتوں کی روشنی ہو۔ جو ہم میں حرکت، ہنگامہ اور بے چینی پیدا کرے، سُلائے نہیں، کیونکہ اب اور زیادہ سونا موت کی علامت ہوگی۔"

(۱۹۳۶ء)

پریم چند کے آرٹ میں حقیقت تو یہ ہے کہ یہی چیزیں ہیں۔ تفکر بھی ہے اور آزادی کا جذبہ بھی' تعمیر کی رُوح بھی ہے اور زندگی کی حقیقتوں کی روشنی بھی' وہ بیدار کرنا چاہتے ہیں' بیدار رکھنا چاہتے ہیں۔ اور اس پُورے تخلیقی عمل سے آرٹ کے حُسن کا جوہر اُبھرتا ہے۔"گوشۂ عافیت" کے متعلق علی سردار جعفری نے "ترقی پسند ادب" میں تحریر فرمایا ہے :-

" اُردو ہی میں نہیں بلکہ پُورے ہندوستانی ادب میں یہ پہلا ناول ہے جس میں دیہاتی زندگی کے بُنیادی مسائل پیش کئے گئے ہیں اور جاگیرداری نظام کی سچّی اور کئی پہلوؤں سے مکمل تصویر کشی کی گئی ہے۔"گئودان" کے بعد یہ پریم چند کا سب سے اہم ناول ہے جو ۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۱ء کے درمیان لکھا گیا جب ہندوستان میں سول نافرمانی کی تحریک بڑے زور و شور سے چل رہی تھی اور یُو' پی میں چاروں طرف کسانوں کی بغاوتیں ہو رہی تھیں جنہوں نے انگریزی سلطنت کی بُنیادیں ہلا ڈالیں۔ اس ناول کا موضوع کسانوں کی بغاوت ہے جو وقتی تقاضوں کے مطابق ہے۔ "

آگے فرماتے ہیں :-

"..... ناول کے خاتمے تک پہنچتے پہنچتے وہ خواب و خیال کی دُنیا میں کھو جاتے ہیں اور حقیقت نگاری کی جگہ مثالیت اور تصوّریت حاوی ہو جاتی ہے۔ ان کے سامنے یہ سوال کہ اس بھیانک پن کو کیسے دُور کیا جائے جس سے انہیں شدید نفرت ہے۔ وہ گاؤں کی زندگی کو خوش و خرّم دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ناول کے خاتمے میں انہوں نے ایک خوش و خرّم گاؤں کی تخلیق کر دی جس میں سب خوش ہیں۔ تقریباً تمام بُرے کرداروں کی قلب ماہیت ہو جاتی ہے۔ کوئی اپنے ذاتی طبقاتی مفاد کو قربان کر دیتا ہے اور اپنی زمین کسانوں کی نذر کر دیتا ہے اور کوئی دُنیا کو تیاگ دیتا ہے' پھر دِل موم ہو جاتے ہیں اور اوندھی اور تاریک رُوحوں کو روشنی مِل جاتی ہے۔ "

(باقی)

شہباز حسین

ہندوستان کا دستور ــــ سیکولرازم کا مظہر

ہندوستان کے دستور کے نفاذ کے بعد سے سیکولرازم، سیکولر ریاست، سیکولر اندازِ نظر وغیرہ کی باتیں عام ہو گئی ہیں۔ مگر سیکولرازم کے اصل معنی و مفہوم کیا ہیں، اس کے بارے میں کوئی واضح تصور نظر نہیں آتا۔ سیکولر کا اُردو ترجمہ "غیر مذہبی" یا "لامذہبی" خود اس بات کا مظہر ہے کہ سیکولرازم کے مفہوم کو صحیح طور پر سمجھا نہیں گیا ہے۔

"سیکولر اندازِ نظر یا سیکولرازم کے بارے میں عام طور پر ہمارے ملک کے لوگوں کو خصوصاً مسلمانوں کو بڑی غلط فہمی ہے۔ وہ اس سے ایسا اندازِ فکر مُراد لیتے ہیں جو سرے سے مذہب کا اور اس کی اعلیٰ قدر و قیمت کا منکر ہو۔ مگر در اصل سیکولرازم لازمی طور پر مذہب کی مخالف یا اس سے بیگانہ نہیں ہے۔"[1]

دستور کو سیکولرازم کی کسوٹی پر پرکھنے سے پہلے ضروری ہے کہ اس کسوٹی کا ہی تعین کر لیا جائے۔ پھر ہم صحیح نتیجے اخذ کر سکیں گے۔ موٹے طور پر ہم سیکولرازم کی یہ تعریف کر سکتے ہیں :-

"سیکولرازم سے مُراد علم صحیح یا سائنس کو اعتقادی یا مافوق طبعی مفروضات کے دخل سے آزاد کر کے اس کی بنا مشاہدے، تجربے اور عقل پر رکھنا ہے۔"[2] انسائیکلو پیڈیا برٹینکا کے مطابق "سیکولر" کا مطلب ہے "غیر رُوحانی : جس کا مذہب یا روحانی باتوں سے کوئی تعلق نہ ہو۔ کوئی بھی چیز جس کا تعلق مذہب سے نہ ہو۔" غرضیکہ سیکولر یا سیکولرازم سے مُراد وہ اندازِ نظر، جس میں مذہب کو کسی قسم کا کوئی دخل نہ ہو، اس کا منطقی نتیجہ نفیٔ مذہب کی صورت میں نہیں نکلتا۔ مقصد صرف

---

[1] ڈاکٹر سید عابد حسین۔ "ہندوستانی مُسلمان آئینۂ ایّام میں" صفحہ ۲۴۹ - ۲۴۸

[2] " " " صفحہ ۲۴۹

یہ ہے کہ فرد یا قوم یا مملکت کے سامنے کسی چیز کو پسند کرنے یا ناپسند کرنے کی وجہ مذہب نہ ہو۔ مذہب کسی فرد یا فرقے کا اپنا نجی اور ذاتی معاملہ ہے اور سماج اور حکومت اسے اس بات کی پوری اجازت دیتی ہے کہ وہ اپنی پسند کے مذہب یا عقیدے پر عمل کرے مگر کسی مخصوص مذہب یا عقیدے کو ماننے کی وجہ سے وہ افضل یا کمتر نہیں ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سیکولرازم اس شعر ع جُدا دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی " کی نفی ہے اور دین و سیاست کو جُدا کرنے کا مدعی ہے کیونکہ دُنیا کو اب اپنی نجات اسی بات میں نظر آتی ہے۔ "

اسی طرح ہم سیکولر ریاست سے کیا مُراد لیتے ہیں ؟ موٹے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ سیکولر ریاست سے ایک ایسی ریاست مُراد ہے جو فرد اور جماعت کو مذہبی آزادی کی ضمانت دیتی ہے۔ کسی شہری سے بلا امتیاز مذہب و ملّت صرف شہری کی حیثیت سے سروکار رہتی ہے۔ دستوری لحاظ سے کسی خاص مذہب سے تعلق نہیں رکھتی اور نہ کسی مذہبی معاملے میں دخل دیتی ہے اور نہ کسی خاص مذہب، کو ترقی اور بڑھاوا دینے کی کوشاں رہتی ہے۔

قبل اس کے کہ ہم اس کسوٹی پر ہندوستان کے دستور کو پرکھیں، اگر سیکولرازم کے تصوّر کے آغاز و ارتقا کا ایک سرسری جائزہ لے لیا جائے تو نامناسب نہ ہوگا۔

سیکولرازم کا تصوّر کسی خلا میں پیدا نہیں ہوا بلکہ تاریخی عوامل نے اس کی نشو و نُما کی ہے۔ اس کے سب سے اوّلین نشانات ہمیں حضرت عیسیٰ کے اس پیغام میں ملتے ہیں ــــ "جو چیز سیزر کی ہے وہ سیزر کو دو اور جن چیزوں کا تعلق خُدا سے ہے وہ خُدا کے حوالے کرو[1] " رومی سلطنت کے حکمران سیزر اپنی عیسائی رعایا سے مذہبی وفاداری کے طالب تھے اور جو لوگ مذہبی معاملوں میں ان کے احکام پر عمل نہیں کرتے تھے وہ ظلم و ستم کا نشانہ بنتے تھے۔ اسی فضا میں یہ ایک بالکل نئی آواز گونجی جس میں دُنیاوی اور دینوی معاملات میں فرق کیا گیا تھا۔ اُس وقت کی رومی اور یونانی سلطنت میں ریاست سے مذہب کی علیحدگی کا کوئی تصوّر نہیں ملتا۔ ریاست یا بادشاہ ہی مختارِ کُل تھا اور وہ اپنی رعایا کی زندگی کے ہر شعبے پر اثر انداز تھا جس میں اس کا مذہب یا عقیدہ بھی شامل تھا۔ یونان کے شہر، جو اضافۂ آبادی سے چھوٹی موٹی ریاستیں بن گئے، خود مذہبی نوعیت رکھتے تھے اور کسی مشہور مندر کے ارد گرد بسے ہوئے تھے۔ جہاں دیوتا کا سب سے بڑا مندر ہوتا تھا، وہی جگہ دار الخلافہ بھی ہوتی تھی۔ روم کے شہنشاہ

[1] "Render to Ceasar the things that are Ceasar's and to God that are God's."

بذاتِ خود خدا سمجھے اور ریاست کی شہریت حاصل کرنے کے لئے ان کی پرستش ایک شرط کی حیثیت رکھتی تھی اس طرح یورپ میں مسیحیت کے فروغ کے ساتھ ساتھ یہ تصوّر زور پکڑتا گیا کہ حکومت یا ریاست اپنے شہریوں سے صرف دُنیاوی معاملات میں سروکار رکھ سکتی ہے اور دینی معاملات میں اس کو دخل دینے کا کوئی اختیار نہیں۔ پانچویں صدی عیسوی میں اس تصوّر نے ایک باضابطہ شکل اختیار کر لی اور پوپ گلاسیس اوّل نے واضح طور پر حد بندی کر دی کہ مذہب اور ریاست کے دو الگ دائرے ہوں گے جن میں ایک دوسرے کو مداخلت کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔

نظری طور سے یہ مسئلہ طے تو پا گیا۔ مگر اسے عمل میں آنے میں سینکڑوں برس لگے۔ ریاست اور مذہب کے دو الگ الگ خانے بن گئے مگر ایک میں دوسرے کی مداخلت جاری رہی۔ یورپ کی غالب آبادی رومن کیتھولک عقیدے کی پیرو تھی۔ جو لوگ اس سے انحراف کرتے تھے، حکومتِ وقت ان پر طرح طرح کے مظالم ڈھاتی تھی۔ تمام معاشی اور سیاسی سرگرمیاں مذہبی تعلیمات کے زیرِ سایہ تھیں۔ مشہور سائنس دانوں کو مذہبی کٹرپن کی وجہ سے سخت عذاب جھیلنے پڑے۔ مگر سولھویں صدی عیسوی کے بعد سے حالات میں تبدیلی آنے لگی۔ نئے نئے ملک دریافت ہونے لگے۔ دوسرے ملکوں اور مذہب کے لوگوں سے واسطہ پڑا۔ رومن کیتھولکوں کی اجارہ داری ختم ہوئی اور یہ تصوّر کہ رومن کیتھولک ہی دُنیا کا واحد "سچّا" "مذہب ہے" ماند پڑنے لگا۔ بین الاقوامی تجارت اور کاروبار کے فروغ نے بھی اس ضرورت پر زور دیا کہ مذہبی معاملوں میں رواداری سے کام لیا جائے تاکہ کیتھولک اور یہودی، چینی اور پروٹسنٹ کسی تجارتی مرکز میں ایک دوسرے کے ساتھ بیوپار کر سکیں۔ خود رومن کیتھولک چرچ میں اصلاح کی تحریک شروع ہوئی اور بہت سے فرقے بن گئے۔ اب چونکہ آبادی کئی مذہبوں اور عقیدوں میں بٹ گئی تھی، اس لئے حکومت کے لئے یہ ممکن نہیں رہا کہ وہ کسی خاص مذہب کو سرکاری مذہب کا درجہ دے دے۔ اگر کہیں کسی ریاست نے ایسی کوشش بھی کی تو اس کا نتیجہ بہت بُرا ہوا اور ملک خانہ جنگی اور بدامنی کا شکار ہو گیا۔ لہٰذا مذہبی رواداری کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ اسی لئے یورپ کی اُس زمانے کی تحریروں میں مفکروں اور فلسفیوں نے اس بات کی مخالفت کی ہے کہ حکومت کوئی مخصوص مذہب اپنی رعایا پر عائد کرے۔ کیونکہ ملک کا امن اور خوش حالی اوّلین حیثیت رکھتا ہے، مذہب نہیں۔ رفتہ رفتہ دوسرے مذہبوں کے تئیں رواداری کا جذبہ پیدا ہوا اور یورپ میں حکومتوں نے دو طرح کا رویّہ اپنایا۔ پہلی صورت میں تو یہ کیا گیا کہ کسی مذہب یا عقیدے کو سرکاری مذہب کا درجہ دے دیا گیا اور اسے حکومت نے عطیات اور مراعات دیں۔ اس کے ساتھ ساتھ

ان کے معاملوں کی نگرانی بھی اپنے ہاتھوں میں رکھی۔ بقیہ دوسرے فرقوں یا عقیدوں کو مذہبی آزادی دے دی گئی۔ مگر انہیں وہ مراعات حاصل نہیں تھیں جو سرکاری طور سے تسلیم شدہ چرچ کو حاصل تھیں۔ ان کی مثال برطانیہ ہے جہاں چرچ آف انگلینڈ سرکاری طور سے تسلیم شدہ چرچ ہے۔ دوسرے ملکوں نے یہ طریقہ اپنایا کہ کسی مخصوص عقیدے سے چرچ کو سرکاری حیثیت نہیں دی بلکہ تمام عقیدوں کو مساوی درجہ دیا۔ اس کے تحت تمام مذہبی گروہوں کو اپنی مرضی کے مذہب پر چلنے اور اپنے طریقے سے عبادت کرنے کی یکساں آزادی دی گئی۔ اس کی مثال ہالینڈ ہے۔ ہندوستان میں بھی یہی صورت اپنائی گئی ہے۔

یہ امریکن تھے جنہوں نے پہلی سیکولر ریاست قائم کی۔ ۱۷۷۶ء کے فوراً بعد ہی امریکہ کے دستور میں پہلی ترمیم کی گئی جس میں کہا گیا تھا کہ کانگرس کوئی ایسا قانون نہیں بنائے گی جس میں کسی مذہب کو کوئی اہمیت دی جائے گی یا کسی مذہب کی آزادانہ تبلیغ و اشاعت میں کوئی رکاوٹ ڈالی جائے گی۔ میڈیکسن نے پہلی ترمیم کا تذکرہ کرتے ہوئے اسے حکومت اور مذہب کی علیحدگی سے تعبیر کیا اور مذہب کو ایک نجی معاملہ قرار دیا۔ جیفرسن نے ڈین بری بیپٹسٹ ایسوسی ایشن Danbury Baptist Association) کو جو مراسلہ لکھا تھا اس میں پہلی ترمیم کو ایک دیوار قرار دیا جو مذہب اور حکومت کے درمیان کھینچ دی گئی ہے۔ مگر بہر حال امریکہ کے متعلق بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حکومت مذہبی امور سے کوئی سروکار نہیں رکھتی۔ دراصل بات یہ ہے کہ ملک کی غالب اکثریت کے عقیدے کے اثرات حکومت پر ضرور پڑتے ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ عیسائی ممالک میں اتوار کی تعطیل اور مسلم ممالک میں جمعہ کی تعطیل مذہبی اثرات کا نتیجہ ہے۔ امریکہ میں حکومت اسپتالوں، جیل خانوں، مسلح افواج اور کانگرس کے لئے پادری مقرر کرتی ہے۔ گرجاؤں کو ٹیکس سے بری رکھا گیا ہے۔ قومی اور ریاستی مجالس قانون ساز کے اجلاس دُعا کے بعد شروع ہوتے ہیں۔ تاہم ان باتوں سے قطع نظر مذہبی آزادی کے بنیادی اصول اور ریاست اور مذہب کی علیحدگی پر امریکہ میں بڑی ایمان داری سے عمل کیا گیا ہے اور امریکہ میں کئے گئے اس عظیم تجربے کا دُنیا پر زبردست اثر پڑا ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ سیکولرازم کا تصور جدید دُنیا کا عطا کردہ ہے جو عقلی علوم کی ترقی، سائنسی اندازِ نظر کی ترویج اور اشتراکیت کے فروغ سے پیدا ہوا ہے۔

ڈاکٹر کے، ایم پانیکر لکھتے ہیں — "صاف ظاہر ہے کہ ہماری نئی جمہوری، اشتراکی اور سیکولر ریاست کی تعمیر قدیم ہندوستان یا ہندو فلسفے کے ڈھانچے پر نہیں ہوئی ہے۔" بلکہ ان کے مطابق یورپ کے

ڈیڑھ سو سالہ تجربات کی روشنی میں ہندوستان نے اس اندازِ نظر کو اپنایا ہے۔ بہرحال یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ سیکولرازم کا پودا مغرب سے لاکر ہندوستان میں نصب کر دیا گیا ہے جس کی مٹی اور آب و ہوا میں اس پودے کو پروان چڑھانے والے عناصر پہلے سے موجود تھے۔ اس سلسلے میں قدیم ہندوستان کے حالات کا اگر ہلکا سا جائزہ لے لیا جائے تو نامناسب نہ ہوگا۔

قدیم ہندو فلسفے کا اگر جائزہ لیا جائے تو یہ بات صاف طور سے نظر آتی ہے کہ ہندومت میں مذہب کو ذاتی یا انفرادی چیز قرار دیا گیا ہے۔ رسوم، عبادت کے طریقے اور مختلف دیویوں اور دیوتا ظاہری مظاہر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ مظاہر ضروری تو ہیں مگر یہ وسیلہ اور ذریعہ ہیں منزل نہیں۔ ان کے ذریعے (؟) ذات تک پہنچا جا سکتا ہے جو مختارِ کُل اور غیر محدود ہے۔ ویدانت کے فلسفے کا خلاصہ یہ ہے ـــ "اصل اور حقیقی وجود ایک ہے۔ عالم لوگ اسے مختلف ناموں سے پکارتے ہیں۔" یا "منزل ایک ہے مگر پہنچنے کے راستے الگ الگ ہیں ـ" شاعر اور پجاری اس حقیقتِ مستور کو جو ایک ہے، اپنے الفاظ سے انیک بنا دیتے ہیں ـ " یہی تصور اور رویہ مذہبی رواداری اور مذہبی عدم تشدد کا بنیادی پتھر رہا ہے۔

قدیم ہندوستان میں ہمیں عملی طور پر بھی مذہب اور ریاست کی علیحدگی واضح مثال ملتی ہے۔ برہمنوں کا طبقہ سب سے بلند اور برتر طبقہ تھا اور یہی طبقہ مذہبی امور کی انجام دہی کا ذمہ دار تھا۔ حکومت اور جنگ چھتریوں کے لئے مخصوص تھی۔ عام طور سے راجہ چھتری ہوتے تھے اور وہی جدال اور قتال بھی کرتے تھے۔ اس طرح شروع ہی سے دو دھارے نظر آتے ہیں۔ ایک طبقہ مذہبی کاموں کے لئے مخصوص تھا اور دوسرا حکومت کے لئے۔ راجہ برہمنوں کی بڑی عزت کرتے تھے مگر اس فضیلت کے باوجود انہیں حکومت کے کاموں میں کوئی براہ راست دخل حاصل نہ تھا۔ صحیح معنوں میں جو عالم ہوتے تھے وہ دنیاوی ہنگاموں سے دور کسی ویرانے میں گیان دھیان میں مصروف ہوتے تھے یا طلبا کو درس دیا کرتے تھے۔ ہندو فلسفے یا مذہب کی بنیادی تعلیم یہ تھی کہ انسان ووکش (نجات) حاصل کر لے اور اس آواگون کے چکر سے نکل جائے۔ چونکہ دوبارہ جنم اپنے کرموں کے مطابق ہوتا ہے اس لئے بڑی حد تک ذاتی چیز بن کر رہ گیا تھا۔ راجہ کے دربار میں پروہت ہوتے تھے اور انہیں بڑی ممتاز جگہ حاصل تھی۔ مگر ان کا خاص کام یہ تھا کہ منتروں اور یگیوں کے ذریعے راجہ کی کامرانی، صحت اور ملک کی خوش حالی کی دعا مانگیں۔ بعض معاملوں میں راجہ کے گرو ہونے کی حیثیت سے ان کا راجہ پر بڑا اثر ہوتا تھا اور راجہ دھرم رکھشک بھی ہوتا تھا مگر ہندو مذہب کی مخصوص تعلیمات کی وجہ سے قدیم ہندوستان میں ہمیں مذہب کے نام پر وہ قتل و غارت گری

نظر نہیں آتی جو دورِ متوسط میں یورپ میں نظر آتی ہے۔

بعد میں مذہب اور ریاست کی علیحدگی اور زیادہ واضح ہو گئی۔ کوٹلہ کے ارتھ شاستر اور اس کے بعد دوسرے لکھنے والوں کے یہاں ہمیں حکومت کے مسائل سے متعلق ایک بالکل نیا تصور ملتا ہے۔ سیاست کو مذہب سے الگ کرنے اور سیاست کو ایک جداگانہ اور آزاد علم کی حیثیت دینے کا سہرا ارتھ شاستر کے انہیں مفکروں کے سر ہے[1]۔ کوٹلہ اور اس کے بعد لکھنے والوں نے راج نیتی کو ایک بالکل الگ شعبہ قرار دے دیا اور اس سے دھرم کا کوئی تعلق باقی نہیں رکھا۔ ڈاکٹر پانیکر کے مطابق "ریاست کی ایک خالص سیکیولر تھیوری وجود میں آئی جس کا واحد مقصد حصولِ اقتدار تھا۔"

قدیم ہندوستان میں کسی حکمران نے عوام پر کسی خاص عقیدے کو مسلط کرنے کی کوشش نہیں کی۔ بدھ اور جین مذاہب کا فروغ اس کی روشن مثالیں ہیں۔ خود ہندومت کے اندر مختلف فرقے تھے اور بعض فرقے تو خدا کے وجود کے منکر تھے۔ پھر یہود اور آتش پرست اور نصاریٰ اور مسلمان ایک سیاسی طاقت بننے سے کہیں پہلے ہندوستان آ چکے تھے اور انہیں اپنے معابد تعمیر کرنے اور اپنے مذہب کی تبلیغ اور اشاعت کرنے کی اجازت حاصل تھی۔ بیکس ویبر کے الفاظ میں "بلاشبہ یہ ایک حقیقت ہے کہ ہندوستان میں مذہبی اور سیاسی مفکروں کو مکمل یا تقریباً لامحدود آزادی حاصل تھی جس کی حالیہ زمانے کو چھوڑ کر مغرب میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔"

مسلمانوں کا دورِ حکومت بھی مجموعی طور سے مذہبی رواداری کا دور تھا۔ ملک گیری کی ہوس اور سیاسی مصالح سے قطع نظر ہندوستان کے افغان اور مغل حکمرانوں نے بالعموم مذہبی رواداری کا مظاہرہ کیا ہے۔ ہندوؤں کی مذہبی احیا کی تحریکیں مسلمانوں کے دورِ حکومت میں پروان چڑھیں اور بڑے بڑے مفکروں اور مصلحوں نے جنم لیا۔ زبان اور ادب نے بھی غیر معمولی ترقی کی۔ مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری کی سب سے روشن مثال اکبر ہے جس کے دربار میں ہر مذہب کے عالم جمع تھے جن سے وہ ہر مذہب کی اچھی اچھی باتیں سنتا تھا۔ ڈاکٹر عابد حسین نے لکھا ہے کہ جس نئی ہندوستانی قوم کی اکبر نے تشکیل کی، اس کی بنیاد مذہب نہیں بلکہ ایک ہی ریاست کی مشترک شہریت تھی۔" پروفیسر ہمایوں کبیر کے مطابق "اکبر کی پالیسی ایک سیکولر ریاست کی تشکیل کی غالباً پہلی شعوری کوشش تھی۔"

---

[1] ڈاکٹر یو۔ این گھوشال

اس ضمن میں صرف اکبر ہی ایک واحد مثال نہیں ہے۔ ہندو اور مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری کے واقعات سے تاریخ کے اوراق بھرے پڑے ہیں۔ ابدالی کے خلاف لڑنے والوں میں مسلمان بھی تھے اور بہادر شاہ ظفر کے پرچم تلے غیر مسلم بھی تھے۔

انگریزوں نے اپنے دورِ حکومت میں "پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو" کی پالیسی سے قطع نظر مذہبی معاملوں میں بڑی حد تک غیر جانب داری کا رویّہ اپنایا اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے پرسنل لاء کو ہاتھ نہ لگایا۔ انگریزی حکومت کی سب سے بڑی دین قانون کی حکومت اور قانون کی نظروں میں سب کی برابری تھا۔ یہ دو باتیں سکیولرازم کے تصوّر کو فروغ دینے کے لئے بے حد ضروری تھیں۔

انگریزی حکومت کے خلاف آزادی کی جدوجہد میں انڈین نیشنل کانگرس نے نمایاں حصہ لیا۔ کانگرس کے دوسرے اجلاس (۱۸۸۶ء) کی رپورٹ میں کہا گیا تھا ــــ "کانگرس ایک جماعت ہے جس کے پیش نظر دُنیاوی معاملات ہیں، مذہبی عقائد نہیں اور سیاسی معاملوں پر بحث و مباحثہ کے لئے مختلف فرقوں کے نمائندے اکٹھے ہو سکتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ مُلک کے تمام لوگوں ہندو، عیسائی، مسلمان اور پارسی کے مفادات یکساں ہیں۔ اس لئے مختلف فرقوں کے نمائندے عوام اور سکیولر مسئلوں کے بارے میں باہم مِل کر غور و خوض کر سکتے ہیں۔"

یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ہندوستان میں سکیولر ریاست کا قیام کانگرس کی کوششوں کا رہینِ منت ہے۔ بیسویں صدی کے شروع میں تھوڑے عرصے کے لئے کانگرس میں انتہا پسند طبقے کا جو مذہبی احیا کا داعی تھا، غلبہ ضرور رہا مگر اس کا اثر جلد ہی ختم ہو گیا۔

سنہ ۱۹۲۰ء میں گاندھی جی ایک نئی آواز کے ساتھ اُبھرے۔ وہ بنیادی طور سے ایک مذہبی آدمی تھے مگر مذہبی رواداری کا مکمل نمونہ تھے۔ گاندھی جی نے ہندو مسلم ایکتا کے لئے زبردست کوششیں کیں اور بار بار اعلان کیا کہ میری نظر میں تمام مذاہب کی یکساں عزت اور وُقعت ہے۔ وہ صرف مذہبی برابری کے داعی نہیں تھے بلکہ معاشی اور سیاسی انصاف کے بھی خواہاں تھے۔ مہاتما گاندھی کے ساتھ ساتھ جواہر لال نہرو، سبھاش چندر بوس، مولانا ابوالکلام آزاد اور دوسرے بہت سے رہنما اُبھرے جن کا مسلک مذہبی رواداری اور انسانی بھائی چارہ تھا۔ ہندوستان کی سکیولرازم کو دو دھاروں نے سینچا ہے۔ ایک تو وہ دھارا تھا جو قدیم ہندوستان کی مذہبی رواداری اور فکری آزادی کا تھا اور دوسرا دھارا مغربی ممالک کے حاصل کردہ تجربے اور عقلی اور سائنسی علوم سے نکلا تھا۔ اول الذکر کے علم بردار مہاتما گاندھی تھے اور

موخرالذکر کے مظہر جواہر لال نہرو تھے۔ جدید ہندوستان کو فکری اور جذباتی لحاظ سے جس قدر ان دونوں رہنماؤں نے متاثر کیا ہے، اتنا کسی اور نے نہیں کیا ہے۔ ان دونوں رہنماؤں نے کانگرس کو صحیح راستے پر رکھا اور اس کے قدم بھٹکنے نہیں دئے۔ حتیٰ کہ ۱۹۳۱ء میں کانگرس نے اپنے کراچی کے اجلاس میں یہ قرارداد منظور کی ـــــ "تمام مذہبوں کے بارے میں ریاست غیر جانب دار رہے گی ـــــ" اس طرح ۱۹۵۰ء کا دستور اسی وعدے کی تکمیل ہے جو بیس سال پہلے کانگرس نے کیا تھا۔

ہندوستان میں سیکولر ریاست کا قیام ایک غیر معمولی کارنامہ ہے۔ خصوصاً اس صورت میں جب کہ ملک کی تقسیم مذہبی بنیادوں پر ہوئی تھی اور ردِّ عمل، نفرت اور غیر رواداری کی فضا پوری طرح قائم تھی۔ ان وقتی وجوہ کے علاوہ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ہندوستان میں تین عظیم مذاہب کا دور دورہ رہا۔ ہندوازم، اسلام اور مسیحیت۔ عام لوگوں کی زندگی میں، خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان، مذہب کو بے حد دخل ہے۔ اور پیدائش سے لے کر موت تک بیسیوں رسمیں اور مذہبی احکام موجود ہیں جن پر ملک کی اکثریت اب بھی عمل پیرا ہے۔ اسی لئے ڈاکٹر رادھا کرشنن لکھتے ہیں ـــــ

"یہ بات کچھ عجیب معلوم ہوگی کہ ہماری حکومت سیکولر ہے جب کہ ہمارے کلچر کی جڑیں رُوحانی قدروں میں پیوست ہیں۔ سیکولرازم سے مُراد مذہب سے لاتعلقی، خدا سے انکار یا دُنیاوی عیش و آرام پر زور دینا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد یہ اعلان کرنا ہے کہ تمام رُوحانی قدریں عالم گیر اور آفاقی ہیں اور مختلف طریقوں سے انہیں حاصل کیا جا سکتا ہے۔"

دستور کی مسوّدہ کمیٹی کے چیئرمین ڈاکٹر بی، آر، امبیدکر نے دستور ساز اسمبلی میں کہا تھا کہ اس جدید زمانے میں کوئی بالکل نیا یا اچھوتا دستور بنانا ممکن نہیں ہوگا۔ صرف اس بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ ہندوستان کے مخصوص حالات کے پیشِ نظر کچھ باتوں کو دستور میں شامل کیا جائے۔ حکومتِ ہند کا قانون (۱۹۳۵ء) دستور کے ڈھانچے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ برطانیہ، امریکہ، کینیڈا، آئرلینڈ اور آسٹریلیا کے دستور کو بھی پیشِ نظر رکھا گیا اور مفید دفعات اخذ کی گئیں۔

جو دستور اپنی آخری شکل میں منظور ہوا ہے اُس میں کہیں بھی سیکولر کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا۔ ہے اور نہ اس میں امریکی دستور کی پہلی ترمیم کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اور نہ ترکی کے دستور (۱۹۴۵ء) کی دفعہ ۲ کی طرح یہ لکھا گیا ہے کہ ترکی ایک سیکولر ریاست ہوگی۔ دستور پر بحث کے دوران دستور ساز اسمبلی میں دو بار یہ کوشش کی گئی کہ ریاست کی نوعیت کو ظاہر کرنے کے لئے سیکولر

کا لفظ شامل کر دیا جائے۔ پہلی ترمیم یہ پیش کی گئی کہ دستور کے مسودے کی دفعہ ۱ کو اس طرح دکھا جائے "ہندوستان سیکولر وفاقی اور اشتراکی ریاستوں کا مجموعہ ہوگا۔" دوسری ترمیم میں ایک نئی دفعہ بڑھانے کی درخواست کی گئی تھی۔ وہ دفعہ یہ تھی ــــ "چونکہ ہندوستان ایک سیکولر ریاست ہے اس لئے کسی مذہب یا عقیدے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔" دونوں ترمیموں کے محرک پروفیسر کے، ٹی شاہ تھے۔ مگر ڈاکٹر امبیدکر نے اسے منظور نہیں کیا۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ دستور کی پوری رُوح سیکولر ہے لہٰذا الفاظ کی کوئی اہمیت نہیں۔ اس کے ماسوا حکومت سماجی اصلاحات کے لئے قانون بنانا چاہتی تھی لہٰذا دفعہ ۲۵ کی موجودگی میں لفظ "سیکولر" کی شمولیت سے ٹکراؤ پیدا ہو جاتا۔

اب ہم دستور کی دفعات پر نظر ڈالیں گے۔

ہندوستان کے دستور نے فرد اور جماعت (مشترک عقائد، رسومات اور نظریے کی حامل) دونوں کو مذہبی آزادی دی ہے۔ دستور کی دفعہ ۲۵ (الف) میں کہا گیا ہے ــــ "امن عامہ، اخلاق اور صحت اور اس حصے کی دوسری دفعات کو پیش نظر رکھتے ہوئے تمام افراد ضمیر کی آزادی (یعنی اپنی پسند کے مذہب یا عقیدے کو اپنانے کی آزادی) کے حق دار ہیں اور انہیں اس مذہب یا عقیدے کو ماننے، اس پر چلنے اور اس کی تبلیغ کرنے کا حق حاصل ہے۔ دستور میں دی گئی یہ آزادی صرف ہندوستان کے شہریوں کے لئے محدود نہیں ہے بلکہ غیر ملکیوں کے لئے بھی ہے جس کی مثال ہندوستان کی عیسائی مشنریاں ہیں۔ اس طرح دستور نے نہ صرف کسی مذہب کو ماننے کی آزادی دی ہے بلکہ اس پر عمل کرنے کے سلسلے کی جو خارجی صورتیں ہیں، اُن پر عمل کرنے اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے مذہب کی تشہیر اور تبلیغ کی پوری آزادی بخشی ہے۔

مذہبی جماعتوں اور اقلیتوں کے افراد کی بعض مخصوص ضرورتیں ہوتی ہیں۔ دستور کی دفعہ ۲۶ میں انہیں ایسے حقوق عطا کئے گئے ہیں۔

"امن عامہ، اخلاق اور صحت کو مدِنظر رکھتے ہوئے ہر مذہبی اقلیت یا اس کے کسی حصے کو مندرجہ ذیل حقوق حاصل ہوں گے :ــ

(الف) مذہبی مقاصد اور دان خیرات کے لئے ادارے قائم کرنا اور انہیں چلانا

(ب) مذہبی امور کے سلسلے میں اس کا انتظام اور انصرام اپنے ہاتھوں میں رکھنا

(ج) منقولہ اور غیر منقولہ جائداد خریدنا اور رکھنا

(د) قانون کے مطابق ایسی جائداد کا انتظام کرنا۔"

اس طرح مذہبی اقلیتوں کو اپنے ادارے قائم کرنے، انہیں چلانے، ان کا انتظام کرنے اور ان کی مالی حالت بہتر بنانے کے لئے جائداد خریدنے اور پھر ان کا انتظام کرنے کا پورا پورا حق دیا گیا ہے۔

مذہب کے ساتھ ساتھ تہذیب و ثقافت کے تحفظ کا بھی پورا موقع دیا گیا ہے۔

دفعہ ۳۰ میں کہا گیا ہے :۔

(۱) تمام اقلیتیں، خواہ وہ مذہبی ہوں یا لسانی، اپنی مرضی کے تعلیمی ادارے کھولنے اور چلانے کی مجاز ہیں۔

(۲) حکومت تعلیمی اداروں کو امداد دینے کے سلسلے میں کسی ایسے تعلیمی ادارے سے اس وجہ سے امتیاز نہیں برتے گی کہ اس کا انتظام کسی اقلیت کے ہاتھوں میں ہے، خواہ وہ اقلیت مذہبی ہو یا لسانی۔

سیکولر ریاست کی دوسری شرط یہ ہے کہ شہریت فرد کو محض ایک فرد کی حیثیت سے دی جائے۔ کسی جماعت یا فرقے سے تعلق رکھنے کی بنیاد پر نہیں۔ ریاست اپنے شہریوں پر چند ذمہ داریاں اور فرائض عائد کرتی ہے اور اس کے عوض میں اسے حقوق اور مراعات کی ضمانت دیتی ہے۔ فرد اور ریاست کا یہی رشتہ شہریت کو معنی و مفہوم بخشتا ہے۔ ہندوستان کے دستور میں فرد اور ریاست کے تعلق سے متعلق بہت سی دفعات ہیں مگر اس مضمون میں ہمارا سروکار صرف ان ہی دفعات سے ہے جن میں شہریت عطا کرنے کے سلسلے میں مذہب کو قطعی کوئی جگہ نہ دی گئی ہو۔ دفعہ ۱۴ میں ہر شہری کو ضمانت دی گئی ہے کہ سبھی قانون کی نظروں میں مساوی درجہ رکھتے ہیں اور سبھوں کو قانون کا یکساں تحفظ حاصل ہے۔ پھر دفعہ ۱۵ (الف) میں کہا گیا ہے ——" حکومت مذہب، نسل، ذات یا جائے پیدائش کی بنیاد پر کسی شہری سے کوئی تفریق نہیں برتے گی۔" پھر اس عام اصول کا تین خصوصی باتوں پر اطلاق کیا گیا ہے (۱) حکومت کے تحت نوکری پانا یا کسی عہدے پر مقرر کیا جانا (۲) سرکاری تعلیمی اداروں میں داخلہ اور (۳) مجالس قانون ساز کے لئے ووٹ دینا یا اس کا ممبر بننا۔

دفعہ ۱۶ (الف) حکومت کے تحت نوکری پانے یا کسی عہدے پر مقرر کئے جانے کے لئے تمام شہریوں کو یکساں مواقع حاصل ہوں گے۔

(ب) حکومت کے تحت کوئی بھی ملازمت پانے یا کسی عہدے پر مقرر ہونے کے لئے مذہب، نسل،

ذات، جنس، خاندان، جائے پیدائش یا رہائش کی بُنیاد پر کسی شہری کے خلاف کوئی امتیاز نہیں برتا جائے گا۔

(۵) اس دفعہ میں کہی گئی باتوں کا کسی ایسے رائج قانون پر اثر نہیں پڑے گا جس کے تحت کسی مذہبی یا کسی فرقے کے نام پر قائم کئے گئے ادارے کی دیکھ بھال کے لئے کسی فرد یا مجلسِ انتظامیہ کے ممبروں کا کسی خاص مذہب یا کسی خاص اقلیتی فرقے سے تعلق رکھنا ضروری ہے۔

دفعہ ۲۸ (الف) کسی ایسے تعلیمی ادارے میں، جسے حکومت چلاتی ہو، کسی قسم کی مذہبی تعلیم نہیں دی جائے گی (۱) مگر اس دفعہ میں کہی گئی بات سرکار کے زیر انتظام کسی ادارے پر لاگو نہیں ہوگی جو کسی وقف کے تحت کھولا گیا ہو اور جس میں یہ شرط ہو کہ اس ادارے میں مذہبی تعلیم دی جائے۔

(۳) سرکار سے منظور شدہ یا سرکاری امداد پانے والے کسی ادارے میں دی جانے والی مذہبی تعلیم میں اگر کوئی شخص چاہے تو شریک نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر وہ بالغ ہے تو اپنی مرضی سے اور اگر نابالغ ہے تو اپنے سرپرست کی اجازت سے اگر چاہے تو ایسی تعلیم میں شرکت کر سکتا ہے۔

دفعہ ۲۹ (ب) کسی شہری کو مذہب، نسل، ذات، زبان یا ان میں سے کسی ایک کی وجہ سے کسی ایسے تعلیمی ادارے میں، جسے حکومت چلاتی ہو یا امداد دیتی ہو، داخل کرنے سے انکار نہیں کیا جائے گا۔

اس طرح دستور نے تعلیمی، لسانی اور تہذیبی امور سے متعلق کسی بھی امتیاز کی کوئی گنجائش نہیں رکھی ہے اور مذہب یا عقیدے، نسل یا جنس کو تعلیم یا ملازمت کے سلسلے میں کوئی وقعت نہیں دی ہے اور ہر فرد کو محض فرد کی حیثیت سے یکساں حقوق دئے ہیں۔ یہی رویہ سیاسی حقوق کے سلسلے میں بھی اپنایا گیا ہے۔ دفعہ ۳۲۵ میں درج ہے :۔

"پارلیمنٹ کے دونوں ایوان یا کسی ایک ایوان یا ریاستی مجالس قانون ساز کے ممبروں کا انتخاب کرنے کے لئے ہر علاقائی انتخابی حلقے کے ووٹروں کی ایک عام فہرست ہوگی اور مذہب، نسل، ذات یا جنس یا ان میں سے کسی ایک کی بُنیاد پر کسی شخص کو ایسی انتخابی فہرست میں شامل ہونے سے باز نہیں رکھا جائے گا۔"

جمہوریت میں سیاسی اختیار اور اقتدار کا سرچشمہ ووٹ ہے۔ دستور نے تمام بالغوں کو ووٹ دینے کا حق عطا کر دیا ہے اور اس کے لئے کسی قسم کی کوئی شرط عائد نہیں کی ہے۔ سنہ ۱۹۰۹ء میں جُداگانہ انتخاب کا جو طریقہ رائج کیا گیا تھا وہ بالآخر تقسیمِ ملک پر مُنتج ہوا۔ دستور نے بجا طور پر ایسی تمام باتوں کا خاتمہ کر دیا۔

سکیولرازم کی تیسری شرط ریاست سے مذہب کی علیحدگی کی طرف بھی دستور نے بڑا نمایاں قدم اُٹھایا ہے۔

اس سلسلے میں دفعہ ۲۷ کی عبارت قابلِ غور ہے :۔

"کسی شخص کو کوئی ایسا ٹیکس ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جس کی آمدنی خاص طور سے کسی مذہب کی ترقی یا کسی خاص مذہب یا کسی خاص مذہبی گروہ کی دیکھ بھال یا بہتری کے لئے خرچ کی جائے۔"

اس کے ماسوا دستور میں ایسی کوئی دفعہ نہیں ہے جس میں کسی مذہب کو سرکاری درجہ دیا گیا ہو۔

اس طرح ہم نے دیکھا کہ ہندوستان کا دستور ملک کی قدیم روایات اور جدید تصوّر دونوں کا ہم آہنگی سے ایک مثالی سکیولر دستور بن گیا ہے جس کے تحت تمام لوگوں کے ساتھ (ان کے مذہب اور عقیدے سے قطعِ نظر) یکساں اور مساوی سلوک کیا گیا ہے اور سبھوں کو یکساں حقوق دیئے گئے ہیں۔ ہمارا دستور صحیح معنوں میں ہمارے سکیولر اندازِ نظر کا عکاس اور مظہر ہے۔

چند سطور میں ہندوستان میں سکیولرازم کے مستقبل پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے :۔

ملک کے بعض طبقے اس بات کے مدعی ہیں کہ ہندوستان ایک سکیولر ریاست نہیں ہے۔ ڈاکٹر ڈوید پرکاش لوتھرا اپنے پی، ایچ، ڈی کے مقالے "The Concept of the Secular State and India" میں اسی نتیجے پر پہنچے ہیں۔ مگر سکیولرازم کی خالص شکل دُنیا میں کہیں موجود نہیں ہے۔ امریکہ میں بھی نہیں۔ بات یہ ہے کہ ایک فرد کسی ریاست کا شہری ہوتا ہے اور وہی فرد کسی مذہب یا عقیدے کا پیرو بھی ہوتا تھا۔ ہر موقعہ پر ایک ہی شخص کو اپنے دو الگ الگ رُوپ میں حدِ فاصل قائم رکھنا مُشکل ہوتا ہے۔ پھر جمہوریت میں منظم مذہبی گروہوں کا خیال کرنا ہی پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ ہندوستان جیسے وسیع وعریض مُلک میں، جس کی غالب اکثریت کا مذہب ہندوازم ہے، کوئی ایسا منظم مذہبی ادارہ موجود نہیں ہے جو سماجی اور مذہبی اصلاحات کو نافذ کر سکے۔ لہٰذا لامحالہ حکومت کو ایسے قوانین بنانے پڑے ہیں جو بادی النظر میں حکومت کے دائرے میں نہیں ہیں۔

ایک دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ سکیولرازم کے فروغ سے مذہب کی اعلیٰ اور ارفع قدروں کو نقصان پہنچے گا۔ مذہب سے بیزاری فیشن بن گئی ہے۔ مذہبی تعصب اور مذہبی تنگ دلی یقیناً قابلِ مذمت ہے۔ مگر مذہب سے مکمل انحراف نئی نسل کو نراج، مادیت اور ہماری تہذیب کی اعلیٰ قدروں سے منحرف کر رہی ہے۔ ایک ہندوستانی مُفکر نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ "ہندوستان ایک سکیولر ریاست ہے گر ہندوستان کے عوام سکیولر نہیں ہیں۔ ان پر مذہب کا بڑا گہرا اثر ہے اور وہ اس بات کے خواہش مند ہیں کہ خدا کرے ہندوستانی

عوام مذہب سے بیزاری کی حد تک سیکولر نہ بنیں۔" ڈاکٹر سمپورنانند اپنے مضمون "سیکولرازم ان انڈیا" میں سیکولرازم کی محدود اور کٹر تعبیر سے احتراز کا مشورہ دیتے ہیں۔

بہرحال اس مضمون میں سارے پہلوؤں کا جائزہ لینے کی گنجائش نہیں ہے۔ پھر بھی آخر میں یہ عرض کرتا ہوں کہ ہندوستان میں سیکولرازم کا پودا ضرور پروان چڑھے گا۔ کیونکہ سیکولرازم کا تصور جب مغرب زدہ رہنماؤں کا مسلط کردہ نہیں ہے بلکہ اس کی جڑیں ہماری تاریخ میں پیوست ہے۔ قدیم ہندوستان ہو یا متوسط دَور کا ہندوستان، یہاں مذہبی تنگ نظری سے کام نہیں لیا گیا اور رواداری، مفاہمت اور بھائی چارے کی فضا قائم رہی۔ مذہبی معاملوں میں انگریزوں کی غیر جانب داری اور قانون اور انتظامی معاملات میں اصلاحات سے ایک مشترک شہریت کا احساس پیدا کرنے میں مدد دی۔ ایسے سرکاری سکول تقریباً ایک صدی سے قائم ہیں جن میں مذہبی تعلیم لازمی نہیں رہی ہے۔ انڈین نیشنل کانگرس کی پوری تحریک قوم پرستانہ اور سیکولر جذبات کی حامل تھی اور ہندوستان کا سیکولر دستور براہِ راست اس کی دین ہے۔

ہندوستان کی اکثریت کا مذہب ہندوازم ہے جو مجموعی لحاظ سے سیکولرازم کے فروغ کے لئے سازگار ہے۔ قدیم ہندوستان میں مذہبی آزادی کسی مصلحت یا سیاسی ضرورت کے پیشِ نظر نہیں دی گئی تھی بلکہ یہ جذبہ ہندو فلسفے میں جاری و ساری تھا۔

بڑی تعداد میں اقلیتوں کا وجود سیکولرازم کی بقا کا ضامن ہے۔ کسی بھی سیکولر ریاست میں وہاں کی اقلیتیں سیکولرازم کی سب سے بڑی پُشت پناہ ہوتی ہیں اور ہندوستان کی اقلیتوں کو بجا طور سے اس کا احساس ہے۔

ہندوستان میں جدیدیت اور ایک آفاقی کلچر دَبے پاؤں چلا آرہا ہے۔ ملک کی صنعتی ترقی، سائنس اور ٹیکنالوجی کا دور دورہ، تعلیم میں اضافہ اور اعلیٰ تعلیم کے بڑھتے ہوئے مواقع نجی اور عوامی زندگی کو سیکولر بنا رہے ہیں۔

لہٰذا اس بات کا خدشہ بہت کم ہے کہ ہندوستان سے سیکولرازم کا خاتمہ ہو جائے گا۔ سیکولرازم کے خاتمے کا مطلب یہ ہوگا کہ ہندوستان گاندھی اور جواہر سے منحرف ہو جائے جس کا امکان فی الحال بالکل نہیں ہے۔

اور پھر ریاست جموں و کشمیر بھی ہندوستان کے سیکولرازم کی ضامن ہے!

چمن لال چمن

کٔشیٖر

چشمٕنی شیشہٕ ہلمتھ دِلس تسکین سوٗن
رُودہ شرانین منز دُچھمُر افتاب نوٗن
پُرِی یہ ڈُوکھ یِرٕ ون شوٗد پٔرزلُوٗن شینہٕ بال
میون آنگُن، کٔنجہِ مالیُن، ستھ بحال
موختہٕ شبنم، لُورِی پوشن موکھ اسان
کتہِ چھُ میٗترٕ منزی ییتھ کٔنیتھ مخمل کھسان
وِیرہِ داراہ، جانواراہ، بول پوشس
آبشاراہ، تیز آراہ، سرفروش
آبہٕ قطرس امر بتھ تأثیر سٕہتھ
سٗورہ پھٔلہِ سی نُورہ وِلوٗت تقدیر سٕہتھ
اوٗبرہ آرس سون جُرِتھ اُندی اُندی کنارٕ ی۔
شیرِ ببرن شارِکا[1] تجھُر سوأری
سون جُرِتھ سنگرن میہٕ وُچھر تالِ رسٕم
ہرنہٕ زھالاہ یارہ بنٕز تلوارہ بٕم
پوشہِ مرگاہ، لولہِ سٕراہ، اضطراب
شوق گٔراہ، تاپہٕ زھایاہ، اِنقلاب

---

[1] شارِکا۔ سیٗدی کرن والِجنٕز دِیوی

یتھ ہواوس ناو گوڑھ آسُن بدل
زِتہٕ کِتھ کنہٕ زایہِ منقل، کوس عمل
زوٗنہٕ گاشاہ، چوٗنہٕ تارکھ، ساقیاہ
زیٹھو شاہ ہیتھ میٹھو جوراہ، دِلبراہ
شفقتک سرٛیہ، چھُم ہِمالاہ مہربان
قودرتن یوٗز ہمت چھ یژھ پژھ ییتھ لبان
بُڈٕ قدم، جوٗرتھ، جوانی، اہرہ بل
کھوٚت وُکھن کمہ جار تھنہ ییٚ پوشہ ڈل
ریٚشی مزاراہ، دوتھبوداہ، بندتا، پزر
نوٗر ھایہٕ آسِتھ یُتھ سینس اندر
ہیرہ پاوِس پیٹھ منگ دکر زد لبان
فال پرتھ کانہہ پیٹھ پلس اکِسی وُچھان
یِنہٕ برونہہ ییٚ ہِی پھُلے باغس یژھان
پرتھ وُتھس میچھر نوان، اکھ زلوان
ییتھ چھ ریٚشہِ پیرنی[1] چِلم میشاہ چوان
پرتھ صُبحس روپہٕ گینت یوٚل دوہ دہتھ گژھان
سینہٕ مژرِتھ نوٚن تھوان اندریم ونان
شاہِ ہمدانس نمان، کاٚلی[2] نمان
دراے پرتھ تھرہ پوش، بدلے سگ پوٚت
راج للہ دیدہ ہُند، شِشہِل یوٚد یوٚد گوٚمت
کر قدم پتھ نِکر چھ دراہتھ برونہہ دوہے
وہتھ چھ کتھہِ پیٹھ گیوال اسہِ ہیوٚ چھ پہوے
ژھری اکھن جنگ زِیوٗنہٕ مٕت، سونے کمال
کتہِ زلوال دوہرِ ش سمت، سانی مِثال

[1] ریشی پیر پنڈت تہٕ میشاہ صاحب۔ زہ بُڈی کاشر بزرگ
[2] مہاکالی

تارِ وادراہ، کُن صدا، میٛترٕت پٮ۪ ساز
گھاٹ اکھ، دٔرِی یاو اکھ، لوٗزا، نِماز
داکراں پٮ۪ ییتھ زوٗرِ گوٚژھ ژانگیک جلال
پٮ۪ ییتھ زرٕس گوٚژھ آسماں کھسُن کمال
ہر گامہٕ ژٔرٕ، نفرتُک عالم غوٗلام
دُچھ پٮ۪ دامن اُمی دوٚہے رُٹہٕ سلام
کر اَدب، اِدہ پکھ امسوٗلچ دِتھ چَھ پٮ۪
رِتھ گُلٕس سگ، شیرِوانِژ کتھ چَھ پٮ۪
ثناہ شرِہ کنین ژھل تہٕ بوٗدکھ نالہٕ دِتی
جوشہٕ وُتھی، ژلنکہٕ صدا لوٗزی بالہٕ پٮ۪تھ
چشمہٕ گیہِ رتہٕ ژانگی، کوٚتھی شِستر سیدی
مشرفن ودہٕ شہٕ زِینہٕ ژھوٚژی منتھر سیدی
تیٚلی تہٕ مہرازاہ منزٕس، گٹہٕ کار دژاو
از تہٕ طوٗفانو گِنزراو، زِینتھ پٮ۪ آو
ییٚمی کمنْد تجُو، کوٚد گوٚسۍ تیتھ پھسو
کانٛم صبرن ساٛنی کرُ، راوُر میسَو!
اکھ مُدعا، پیٚنتِس تہٕ گوٚژھ واراہ بنَن
دُشمنَت راوُن، یُژھ یار راہ بنَن
شیشہٕ خانس چوٗرِہ گژھ ڈٔلِ یوٚد میہٕ کھوٚر
نیٚندرِہ بییہٕ وتھِ نار دوٚگنیار نیرِہ گوٚر
شر بیٚیس مُنزِل میہٕ لبہٕ تیٚلی، یُہ اُنی کنتھ
یوٚد یَژ ہکھ عظمت لبنولب میانی وَتھ
روچھ وقتُک، ہوش تدبیرُک تہٕ دامے
عظمتُک سرہیہٕ مامے تھرزس، پیٚتھرِ نیٚامے

بلجی ناتھ پنڈت

کشمیر کی مخصوص روایات اور سماجی یک جہتی

شمالی ہندوستان، افغانستان اور ایران کی زبانوں کا آپس میں مقابلہ کرنے سے تاریخ دان اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ آریہ قوم کے جو قبیلے ان ملکوں میں پھیل گئے وہ تین گروہوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ایک قبیلہ دیو کہلاتا تھا جس کے لوگ شمالی ہندوستان میں پھیل گئے۔ دوسری جماعت کا نام اُسریا اُہر تھا۔ جس نے ایران اور افغانستان کو اپنا نیا گھر بنا دیا۔ آریہ قوم کی ایک تیسری جماعت پشاچ اور درد قبیلوں کی تھی۔ اس جماعت کے قبیلے چترال سے لے کر کشمیر، کشتواڑ، ضلع ہزارہ اور افغانستان کے شمال مشرقی علاقوں پر قابض ہو گئے۔ کشمیر میں جو قبیلے آکر بس گئے وہ پہاڑوں کی چار دیواری کے اندر جب صدیوں تک الگ تھلگ رہتے رہے تو اُن میں ایک مخصوص کشمیری تہذیب کا ظہور ہو گیا۔ اور اس مخصوص تہذیب نے نشو ونما حاصل کی۔ کشمیر میں یہ بات خاص طور نمایاں ہے کہ جس طرح پنجاب وغیرہ صوبوں میں وقت وقت پر بہت ساری قومیں آ آکر وہاں کے عوام میں جذب ہوتی رہیں۔ اس طرح سے کشمیریوں میں باہر سے آنے والی اقوام کا عنصر بہت کم جذب ہوا۔ کیونکہ یہاں باہری قوموں کی آمد کبھی بھی بڑی تعداد میں نہیں ہوئی۔ ہاں کبھی کبھی اِکے دُکے اشخاص آتے رہے اور یہاں بس کر کشمیری عوام میں مِلتے جُلتے رہے۔ اس طرح سے بُنیادی طور پر کشمیری لوگ ایک ہی قوم سے تعلق رکھتے ہیں۔ کشمیر میں چودھویں صدی میں شاہ میری خاندان کے مُسلمانوں کی حکومت قائم ہو گئی۔ مسلم حکومت کے دوران اس مُلک میں بہت سارے صوفی اور سیّد، ایران سے آکر رہنے لگے۔ ان صوفیوں کے تبلیغ اور دوسرے سیاسی عوامل کی وجہ سے عوام مُشرّف بہ اسلام ہوئے۔ اسلامی حکومت کے قائم ہونے سے پہلے تین چار صدیوں تک کشمیر میں فلسفۂ شیو کا بہت زور رہا

تھا۔ یہ فلسفہ بہت ہی بلند اور فراخ دلانہ ہے۔ مگر ایسا کرتے ہوئے اُنھوں نے اپنے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کو بالکل ترک نہیں کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کشمیری عوام میں بہت ساری مشترکہ روایات چلتی رہیں اور ہندو مذہب اور اسلام کے پیرو ہوتے ہوئے بھی کشمیری مزاج مشترک رہا۔

پرانے زمانے سے کشمیر میں دیوی کی پوجا جگہ جگہ پر ہوتی چلی آ رہی ہے۔ ہندو اب بھی جگہ جگہ دیوی کی پوجا کرتے ہیں۔ مسلمان اگرچہ بت پرستش نہیں کرتے مگر دیوی کے پوتر مقامات کی اب بھی بڑی عزت کرتے ہیں۔ دیوسر میں تری پرسندری دیوی کے استھاپن پر مسلمان بھی آتے ہیں۔ وہاں ہندوؤں کی طرح منتیں مانتے ہیں۔ جب بھینس بچہ دیتی ہے تو پہلے پہل اُس کے دودھ کی کھیر بنا کر دیوی کی جگہ پر بھینٹ چڑھاتے ہیں اور اُس کے بعد اُس کے دودھ کو استعمال کرتے ہیں۔ اسی قسم کی روایت کوکرناگ کے پاس تری سندھیا دیوی کی جگہ بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ اننت ناگ میں بھی راگنیا بھگوتی کی جگہ کو عام مسلمان بہت ہی عزت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ کھیرہ بھوانی کی متبرک جگہ پر تو پوجا کے لئے پھول پتے، دودھ میوے وغیرہ لے آ کر بیچنے کا کام عموماً مسلمان ہی کرتے ہیں۔ سنہ ۱۹۴۷ء میں قبائلی حملہ کے وقت وہاں پر مقامی مسلمانوں نے بڑے پاپڑ بیل کر حملہ آوروں کو اس جگہ پہنچنے سے باز رکھا۔ دیوی شارد ا کا تیرتھ کشمیر کے اُس حصے میں واقع ہے جو آج کل پاکستان کے جابرانہ قبضہ میں ہے۔ پہلے یہ تیرتھ مسلمانوں اور ہندوؤں، دونوں کی عقیدت کا مرکز تھا۔ مگر آمدہ اطلاعات کے مطابق اب بھی وہاں کے باشندے اس تیرتھ کا احترام کرتے ہیں۔ یہی حال مسلمان بزرگوں کے مقبروں کا ہے۔ کولگام میں حضرت سید حسین صاحب سمنانی رح کی زیارت ہے۔ جس کے درشن کے لئے وہاں ہندو بھی جاتے ہیں اور مسلمان بھی۔ مقبرے کے صحن میں ایک پرانی مسجد ہے جس کا نام "کول مشید" ہے۔ اس مسجد کو ہوانَد چولگام کے ایک کشمیری پنڈت کول کول نے تعمیر کیا تھا۔ روایت یہ ہے کہ سید سمنانی رح کے وارثوں کے پاس، اس درگاہ کی جو سند موجود ہے اُس میں یہ بھی لکھا ہے کہ اس زیارت کی ماہوار آمدنی کے چھٹے حصے کے حقدار کولگام کے ایک کشمیری پنڈت مسمی ارعنا پنڈت اور اُس کے وارث بھی ہیں۔ اس قسم کی ایک جیتی جاگتی روایت شری امرناتھ جی کی مقدس گپھا میں آج کل بھی چلتی ہے۔ ساون کی پورنماشی کے روز جب وہاں میلہ لگتا ہے تو چڑھاوے کا ایک حصہ بوٹہ کوٹ کے ملکوں کو بھی ملا کرتا ہے جو مسلمان ہیں۔ یاترا کے ایام کے دوران شری امرناتھ جی کے سامنے محکمۂ دھرم ارتھ کے افسروں، مٹن کے پنڈتوں اور مہنت کے ساتھ ملکوں کا ایک معتبر بھی بیٹھا

کرتاہے۔ اس طرح سے اس متبرک تیرتھ کی آمدنی کے حق دار مسلمان بھی ہیں۔ اور ہندو بھی!

اننت ناگ میں ریشی صاحبؒ کی زیارت کو مسلمان بھی مانتے ہیں اور ہندو بھی۔ دونوں فرقوں کے لوگ وہاں جاکر منتیں مانتے ہیں اور چڑھاوا چڑھاتے ہیں۔ اور دونوں مرادیں پاتے ہیں — ریشی صاحبؒ کے میلے کے ایام کے دوران اننت ناگ کے قصائی اور مچھیرے گھر بیٹھے رہتے ہیں۔ کسی جانور کو ذبح کرنے کا خیال نہیں آتا۔ نہ ہی لوگ اُن دنوں گوشت یا مچھلی ہی کھاتے ہیں۔ ہندو بھی اُن دنوں گوشت سے بالکل پرہیز کرتے ہیں۔ جب کبھی ریشی صاحب کی زیارت کے خدام اس علاقے میں گھومتے ہیں تو ہندو اور مسلمان دونوں ہی خوشی خوشی اُن کو خیرات دے دیتے ہیں۔ اور ایسا کرنے میں بڑا فخر محسوس کرتے ہیں۔ یہی حال عیش مقام کے زینہ شاہ صاحب کی زیارت کا بھی ہے۔ وہ زیارت جس طرح سے مسلمانوں کی ہے اُسی طرح سے ہندوؤں کی بھی ہے۔ سرینگر میں بھی شاہِ ہمدان صاحبؒ اور مخدوم صاحبؒ کی زیارتوں کو مسلمانوں کی طرح بہت سے ہندو بھی مانتے ہیں۔ ہم نے سری نگر میں ایک جگہ دیکھی ہے جسے نربرستان کہتے ہیں۔ یہ جگہ کس پیر صاحب کی ہے یا کس دیوتا یا دیوی کی ہے، یہ کوئی بتا نہیں سکتا۔ نربرستان صاف سنسکرت لفظ ہے۔ صبح شام اس جگہ پر ہندو اور مسلمان دونوں مذہبوں کے لوگ آتے ہیں۔ چاروں طرف پرکرما کرتے ہیں۔ پھول اور چاول چڑھاتے ہیں شام کو دیئے بھی جلاکر رکھتے ہیں اور منتیں مان کر زیارت کی دیواروں پر ہاتھ پھیر کر اس سے اپنی آنکھوں کو چھوتے ہیں۔ اس طرح کے بیسیوں تیرتھ اور بیسیوں زیارتیں کشمیر میں ہیں جہاں ہندو اور مسلمان مل کر عبادت کرتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے ہندو اس بات پر کبھی دھیان نہیں دیتے کہ آیا ایسا کرنا وید وغیرہ شاستروں میں کہیں لکھا بھی ہے کہ نہیں۔ مسلمان بھی تیرتھوں اور زیارتوں پر عبادت کرتے وقت یہ کبھی نہیں سوچتے کہ کیا ایسی روایتوں کے لئے فقہ کی رُو سے کوئی حکم ہے کہ نہیں۔ اَن پڑھ لوگوں کو چھوڑیئے۔ کشمیر کے بڑے بڑے علمائ بھی ان زیارتوں پر جایا کرتے ہیں۔

چودہویں صدی عیسوی میں کشمیر میں للّ دید نام کی ایک دیوی پیدا ہوئیں۔ سنسکرت کی کتابوں میں اُس کا نام للیشوری لکھا گیا ہے۔ حد سے زیادہ عشقِ خدا نے اُن کو دُنیا کی نظروں میں مجذوب بنا دیا تھا اُن کی شاعری ابھی تک موجود ہے۔ شہر شہر میں اور گاؤں گاؤں میں کشمیری عوام اُن کی شاعری کو گاتے ہیں۔ ہندو بھی اور مسلمان بھی اُنہیں عارفہ مانتے ہیں۔ اتنا ہی نہیں، ہندو انہیں ہندو مانتے ہیں اور مسلمان اُنہیں مسلمان بتاتے ہیں۔ اُن کی زیارت پانپور میں ہے۔ وہاں ایک تالاب

ہے جسے للہ تراگ کہتے ہیں۔ جگہ جگہ سے ہندو اور مسلمان اس تالاب کے درشن کے لئے آیا کرتے ہیں۔
اُوپر بتایا جا چکا ہے کہ کشمیر میں فلسفۂ شیو کے اثر سے صوفی فقیروں اور شیو سنتوں میں آپس میں کافی میل جول پیدا ہوا۔ اس میل جول سے سنتوں اور فقیروں کی مشترکہ جماعتوں کا سلسلہ چل پڑا۔ دراصل اُسی جماعت کے ساتھ للہ دید کا تعلق رہا ہوگا! یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ فقیروں کے اس سلسلے میں کبھی مُرشد پنڈت ہوتا ہے تو کبھی گورو مُسلمان! دراصل ہندوؤں اور مُسلمانوں کے ان ملے جُلے سنتوں کے سلسلے کی روایت شیو سنتوں اور صوفی فقیروں کے اُس میل جول سے شروع ہو گئی جس میں للہ دید ایک خاص جگہ رکھتی ہیں۔ للہ دید کے وقت سے یہ میل جول لگاتار چلتا ہی رہا اور کشمیری لوگوں کی یہ خاص روایت کشمیر میں ابھی تک چل رہی ہے۔

ہولی ہندوستان بھر کا ایک خاص تیوہار ہے۔ اس دن لوگ خوشیاں مناتے ہیں۔ اپنے دوستوں اور رشتے داروں پر رنگ پھینک پھینک کر مسرّت کا اظہار کرتے ہیں۔ شام کو جگہ جگہ آگ جلا کر اُس کے گرد گھومتے ہیں۔ کشمیر میں اس رسم کا صرف ایک حصّہ ابھی تک موجود ہے اور وہ ہے اوائلِ بہار میں شام کو آگ جلانا۔ آگ جلانے اور خوشی منانے کی یہ رسم کشمیر کے دیہات میں ہندو اور مسلمان دونوں مل کر مناتے ہیں۔ اسے کشمیری میں "بھرُود" کہا کرتے ہیں۔ ہولی ویسے بسنت کا ایک تہوار ہوتی ہے اور پھاگن کی پُورنماشی کو اسے منایا جاتا ہے۔ مگر چونکہ کشمیر میں بسنت ذرا دیر سے شروع ہو جاتی ہے اس لئے کشمیر میں ہندو بھی مسلمانوں کے ساتھ موسم بہار کی اس رسم کو پھاگن کی پُورنماشی کی بجائے چیت کی پُورنماشی کو مناتے ہیں۔

اسلام میں ارواح کی پُوجا کا رواج نہیں۔ مگر کشمیر میں دیہات کے مُسلمانوں میں ایک روایت ایسی ہے کہ بہار کے موسم میں بزرگوں کی قبروں پر پھُول چڑھائے جاتے ہیں جنہیں "رُوحن پوش" کہتے ہیں۔ شہروں اور قصبوں میں بہت سارے خاندانی مسلمانوں کے یہاں بزرگوں کے انتقال پر ایک سال تک ہر ماہ ایک مذہبی رسم ادا کی جاتی ہے جسے "ماسہ وار" کہتے ہیں۔ دراصل یہ روایت بھی ہندوؤں اور مسلمانوں کی ایک مشترکہ روایت ہے۔ "یوگ سادھنا" کا حکم اسلام کی مذہبی کتابوں میں کہیں بھی نہیں ملتا۔ مگر کشمیر کے مُسلمان فقیر ہندوؤں اور سنتوں کی طرح ایک قسم کی "یوگ سادھنا" کیا کرتے ہیں جسے ہندو لوگ "اجپا جاپ" کہتے ہیں۔ اس "یوگ سادھنا" کے مطابق انسان اپنی سانس کے اُتار چڑھاؤ کو اپنے گوشِ باطن سے سُننے کا تجربہ کرتے ہیں اور آہستہ آہستہ اُس میں سے "سوہم" اور

"ہم سہ" کی آواز صاف سُنائی دیتی ہے۔ اس آواز کے سُنائی دینے کے ساتھ ہی فقر کی علمِ حقیقتی کی طاقت بڑھتی جاتی ہے۔ اس روایت کو کشمیر میں صوفیوں اور سنتوں کے میل جول سے لل دید جیسے سنتوں نے رائج کیا ہے اور ابھی تک فقیروں کے اندر یہ روایت چلتی ہے۔ شری امر زہ کاک اور اُن کے چیلے اسی راہ پر چلتے رہے اور آج کل کے فقیروں میں بھی یہ روایت جاری ہے۔ ہندوؤں میں ذات پات اور چھوت چھات، کچھ عرصہ قبل بہت زوروں پر تھی۔ مگر کشمیری روایت کے مطابق یہاں کے براہمن چھوت چھات اور ذات پات کے زیادہ قائل نہیں رہے ہیں۔ اس معاملے میں وہ ہندوستان کے باقی علاقوں کے ہندوؤں کی نسبت مسلمانوں کے زیادہ نزدیک ہیں۔ کشمیر میں مسلمان ہندوؤں کی بنائی ہوئی اور ہندو، مسلمانوں کی بنائی ہوئی چیزوں کو کھانے میں کبھی کم شدت پسند واقع ہوئے ہیں۔

کشمیر میں بہت سارے مُلّا اور پروہت مختلف بیماریوں کا علاج منتروں اور تعویذوں کے ذریعے کرتے ہیں۔ یہ بات بڑی معنی خیز ہے کہ ان منتروں کی زبان سنسکرت، عربی اور فارسی کا امتزاج ہوتی ہے۔ منتروں میں جن دیوتاؤں اور فرشتوں کے نام آتے ہیں اُن میں ہندو دیوتا بھی آتے ہیں اور مسلمان فرشتے اور پیغمبر بھی۔ ان منتروں کا علم نہ ہی خالص ہندو دھرم سے اور نہ ہی خالص اسلام سے لیا گیا ہے۔ کچھ عالموں کی تو یہ بھی رائے ہے کہ ایسے منتروں پر یقین رکھنا اسلام کے اصولوں کے سراسر خلاف ہے۔ بہت سے ہندو ودوان بھی اس روایت کو ہندو دھرم کے خلاف سمجھتے ہیں۔ مگر یہ روایت کشمیر میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی ایک مشترکہ روایت ہے اور کشمیری عوام کی اکثریت کو اس روایت پر یقین بھی ہے۔ مسجدوں کے اندر صبح سویرے مذہبی کتابوں کی آیاتِ مقدسہ کو کشمیری مسلمان ٹھیک اُسی طرح سے مل کر ایک ساتھ اُونچی آواز سے نغمہ بار انداز میں پڑھتے ہیں جس طرح سے یہاں کے ہندو، مندروں میں مل کر کیرتن اور آرتی کرتے ہیں۔ یہاں کے ہندو نہ صرف گیتا وغیرہ ہندو مذہب کی ہی کتابوں کو اس طرح سے مل کر پڑھتے رہے بلکہ فارسی زبان میں لکھی ہوئی صوفی شاعروں کی شاعری کو بھی[1]۔ خشک سالی یا زیادہ بارش سے نجات کے لئے ہندو اور مسلمان مل کر یا کبھی کبھی الگ الگ بھی ایک اور روایت مناتے ہیں جسے "نفلی" کہتے ہیں۔ درگاہوں، مندروں، اور تیرتھوں پر مل کر جاتے ہیں اور موسم کے سازگار بننے کے لئے دُعا مانگتے ہیں۔ زرد چاول یعنی "تہر" بناتے ہیں اور خدا کے نام پر، یا دیوتاؤں اور پرانے فقیروں کے نام پر اسے بانٹتے ہیں۔

---

[1] راقم ایک ایسے کشمیری پنڈت جہاں پُرش سے واقف ہے جو ہر روز بھگوت گیتا کے ساتھ ساتھ دیوانِ حافظ کا پاٹھ بھی کرتے تھے (بلجی ناتھ)

کشمیریوں کا رہن سہن بھی خاص تیور رکھتا ہے اور اس پر کشمیر کی مقامی چھاپ لگی ہوئی ہے۔ ہمالیہ کے دیگر پہاڑی اور برفانی علاقوں کے طرزِ زندگی سے بھی اس کا کوئی جوڑ نہیں۔ کشمیری لباس کو ہی دیکھئے۔ "پھرن" صرف کشمیر میں ہی پہنا جاتا ہے۔ اس پھرن تک کے اندر کانگڑی کا استعمال بھی کشمیر میں ہی ہوتا ہے۔ ترکستان اور افغانستان میں کمرے کے اندر آگ جلائی جاتی ہے اور گھر کے سبھی لوگ اس کے چاروں طرف بیٹھتے ہیں۔ یورپ میں بھی لوگ ایسا ہی کرتے ہیں۔ ترکستان میں اس آگ کو "کنگ" کہتے ہیں۔ مگر ایک ایک فرد کے پاس جو ایک ایک الگ الگ چھوٹا سا "کنگ" یعنی کانگڑی ہوتی ہے۔ وہ تو کشمیر کی اپنی ایجاد ہے اور اسے کشمیری طرزِ زندگی کا ایک اہم جز مانا جاسکتا ہے۔ ہندوستان، افغانستان وغیرہ ملکوں میں پگڑی باندھنے کا رواج تھا۔ مگر ہر جگہ اور ہر فرقے میں اس کے باندھنے کا طریقہ الگ الگ ہی ہوتا تھا صرف کشمیر میں ہی ہندو اور مسلمان سبھی ایک جیسے طریقے سے پگڑی باندھتے تھے۔ یہ طریقہ زمانۂ قدیم کے براہمنوں کا طریقہ تھا۔ بعد میں مغلوں نے بھی اسے اپنایا تھا۔ اسی لئے اسے مغلیہ پگڑی کہا کرتے ہیں۔ آج سے چالیس پچاس برس پہلے تک کشمیر کے سبھی خاندانی ہندو اور مسلمان سر پر مغلیہ پگڑی باندھا کرتے تھے۔ اس ملک میں عورتیں بھی ایک خاص قسم کی پگڑی باندھی کرتی تھیں۔ جسے "ترنگہ" یا "قصابہ" کہا کرتے تھے۔ اگرچہ "ترنگہ اور قصابہ" میں تھوڑا سا فرق ہوتا تھا۔ مگر عورتوں کا اس طرح سے پگڑی باندھنے کا رواج کشمیر کی مخصوص تہذیب کا حصہ تھا۔ مسلمان قوم میں ہر ایک ملک میں عورتوں میں برقعہ پہننے کا رواج تھا۔ مگر کشمیر کے مسلمانوں میں خاص طور دیہات میں یہ رواج اب بھی عام نہیں آج سے پچاس سال پہلے کچھ ہی خاندانی مسلمان عورتیں ایک سفید رنگ کے برقعے کو برائے نام سر پر رکھتی تھیں۔ اس قسم کے رسمی برقعہ کو تو اس وقت جوان پنڈت عورتیں بھی پہنتی تھیں۔

کشمیر کے لوگوں کا کھانا پینا بھی خاص طرز کا ہوتا ہے۔ اس پر ایران کا کافی اثر پڑا ہے۔ خاص خاص قسم کے لذیذ کھانوں کے نام ایرانی ہیں۔ مثلاً روغن جوش، قورمہ، کباب، دوپیازہ، گوشتابہ، یخنی وغیرہ۔ چاول، کشمیر کے لوگ بھی کھاتے ہیں اور بنگال اور مدراس کے بھی۔ مگر چاولوں کو پکانے کا طریقہ سبھی کا اپنا اپنا ہے۔ کشمیر میں چاول، سبزی، گوشت، مچھلی وغیرہ کو بنانے کا جو طریقہ مسلمانوں میں رائج ہے وہی ہندوؤں میں بھی ہے۔ غرض یہ ہے کہ سبھی کشمیریوں کا کھانے پینے کا طریقہ ایک ہے۔ ہمارا گانا بجانا، ناچ، نغمہ، جشن وغیرہ بھی ایک جیسے ہیں۔ یہاں کی موسیقی تو اپنی ایک مخصوص حیثیت رکھتی ہے۔ اس کشمیری موسیقی کو پیدا کر کے آگے چلانے والے یہاں کے سنت اور فقیر رہے ہیں۔

موسیقی کے ساتھ کام آنے والی شاعری کے بانی بھی وہی ہیں۔ اس طرح کے کشمیری گانے بجانے اور ناچ وغیرہ میں "چھکری" اور "رَوْف" کو خاص طور پر کشمیری تہذیب کے اہم جزوں میں گِنا جاسکتا ہے۔ یہاں کے ہندو اور مسلمان سبھی ان میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ کشمیری زبان میں جو شاعری آج تک لکھی گئی وہ بھی خاص طور پر کشمیری طرز کی ہے۔ اور ہندو اور مسلمان دونوں ہی اُس کو یکساں طور پر پسند کرتے ہیں۔

صدیوں تک کشمیر فارسی علم و ادب کا مرکز رہا۔ اس لئے آج سے پچاس ساٹھ برس پہلے یہاں کے ہندو اور مسلمان فارسی کو ہی اپنی علمی زبان مانتے رہے۔ جب اُردو سکول اور انگریزی ہائی سکول، اور کالج کشمیر میں رائج ہوگئے تو یہاں کے لوگوں کے لئے فارسی علم کو چھوڑ کر، ان نئے علوم کو اپنانا شروع شروع میں بڑا مشکل ہوگیا۔ یہاں پر پنڈتوں کے گھروں میں بھاگوت وغیرہ مذہبی کتابوں کے فارسی ترجمے ابھی تک موجود ہیں۔ اسی طرح سے فارسی زبان اور فارسی ادب کو پڑھنا اور پڑھانا یہاں کے عالم ہندوؤں اور عالم مسلمانوں کی ایک مشترکہ عادت تھی اور یہ چیز یہاں کی خصوصی تہذیب کا ایک اہم جز بن چکی تھی۔ زمانۂ قدیم سے یہاں کے ہندو اور مسلمان، ایک دوسرے کے علم اور ادب کو پڑھتے اور سیکھتے رہے۔ بڈشاہ کے وقت میں سری ور نامی مشہور شاعر نے عربی زبان اور ادب کو پڑھ کر "یوسف زلیخا" اور "دلارام" کی کہانیوں کو عربی سے سنسکرت نظم میں ترجمہ کیا۔ بعد میں ان دونوں کہانیوں پر کشمیری زبان میں بھی شاعری کی گئی جو شاید اب بھی کہیں کہیں ملتی ہو! کشمیر کے جوتشی آج سے بیس پچیس برس پہلے تک ہندو مذہبی جنتری کو فارسی زبان میں ہی چھپایا کرتے تھے۔ بزرگ کشمیری پنڈتوں کو مہورت دیکھنے سے تعلق رکھنے والا علمِ نجوم فارسی زبان میں زبانی یاد ہوتا تھا۔ اب بھی اس قسم کے بہت سے بزرگ موجود ہیں۔ پنڈت ہی نہیں، بہت سارے مسلمان بھی ایسے موجود ہیں جن کو یہ علم ابھی تک زبانی یاد ہے اور جو اس پر یقین بھی رکھتے ہیں۔ حالاں کہ اسلام میں اس قسم کی باتوں پر یقین رکھنے کا جواز نہیں۔ اسی طرح سے جنم پتریوں کا رکھنا اور اُن پر یقین رکھنا اور اُن کے علم کو فارسی زبان میں یاد کرنا ــــ یہ بھی یہاں کے علم کی ایک اور خصوصیت ہے جس کے مشترکہ حصے دار ہندو اور مسلمان ہیں۔ کشمیر کے علم و ادب کا ایک اور خاص جز فارسی میں بنی ہوئی وہ فلسفیانہ شاعری ہے جسے یہاں مُناجات کہتے ہیں۔ ان مناجات کے تحریر کرنے والے اور ان کو پسند کرنے والے دونوں ہندو بھی اور مسلمان بھی ہیں۔ بزرگ ہندو اور بزرگ مسلمان ان مُناجات کو صبح شام روزانہ پڑھا کرتے تھے۔ ایسا کرتے ہوئے وہ بھول جاتے تھے کہ ہم ہندو ہیں یا مسلمان۔ یہ چیز کشمیر

کا مخصوص تہذیب کا ایک اور جزء ہے۔

کشمیر کے مسلمانوں اور ہندوؤں میں انسانوں کے کچھ نام بھی ایسے ملتے ہیں جن کا استعمال دونوں مذہبوں کے پیرو کیا کرتے ہیں۔ مثلاً آفتاب، ماہتاب، سونہ، ریشی، زونہ، مالہ، (مالنی) ہی مال، سوہندر، پوشہ مال وغیرہ۔ اپنے ماں باپ وغیرہ قریب رشتے داروں کو بلانے کے اعزازی نام بھی بہت سارے ایسے ہیں جن کا استعمال ہندو اور مسلمان دونوں ہی بہ حیثیت کشمیری کے کیا کرتے ہیں۔ یہ نام ہیں :-
دید، لالہ، ٹوٹھ، ٹاٹھی، کاکھ، بب، جگر وغیرہ وغیرہ۔

کشمیر میں تقریباً پچاس برس پہلے بہت سے مسلمان بھی ہندوؤں کی طرح سر پر چوٹی رکھتے تھے۔ فرق صرف اتنا رہتا تھا کہ اُن کی چوٹی سامنے ماتھے کے اُوپر اور پیچھے گردن کے اُوپر ہوا کرتی تھی۔ ہندو بھی سر کے مرکز کی چوٹی کے علاوہ مسلمانوں کی دیکھا دیکھی ماتھے کے اُوپر ایک اور چوٹی رکھا کرتے تھے۔ اس چوٹی کو "بچر" اور گردن والی چوٹی کو "نگ" کہا جاتا تھا۔ سر پر گول ٹوپی پہننا سبھی کشمیریوں میں رائج تھا۔ پگڑی باندھنے والے اشخاص بھی پگڑی کے نیچے گول ٹوپی ضرور پہنتے تھے۔ مسلمان چہرے پر تھوڑی تھوڑی داڑھی بڑھایا کرتے تھے تو ہندو بھی اس رواج میں اُن کا ساتھ دیتے تھے۔

شادی بیاہ کے سماجی رسم و رواج اب بھی کشمیری ہندوؤں اور مسلمانوں کے تقریباً ایک جیسے ہی ہیں۔ کچھ ہی وقت پہلے تک ہندو دُولہے کو ایسا لباس پہنایا کرتے تھے جو پچاس فی صدی نوابوں کا اور پچاس فی صدی راجپوتوں کا ہوا کرتا تھا۔ ہندوؤں کی براتوں میں اب بھی مسلمان شامل ہوتے ہیں اور مسلمانوں کی براتوں میں ہندو۔

رسم و رواج، کھان پان، لباس، رہن سہن، شکل و شباہت وغیرہ کے علاوہ کشمیریوں کے متعلق یاد رکھنے کے قابل ایک بڑی اہم بات یہ ہے کہ ان کے دِل اور دماغ بھی تقریباً ایک جیسے ہیں۔ کشمیر کے سبھی لوگ، چاہے وہ کسی بھی مذہب یا پیشہ سے تعلق رکھتے ہوں، قدرتی طور پر نرم دِل اور ذہین ہوتے ہیں۔ قتل، ڈاکہ، بلوہ وغیرہ جیسے جرم کشمیر میں جتنے کم ہوا کرتے ہیں، شاید ہندوستان بھر میں اُتنے کم اور کسی بھی علاقے میں نہیں ہوتے ہوں گے! یہی وجہ ہے کہ کشمیر کی وادی میں سرکار کو اخلاقی قیدیوں کے لئے صرف ایک عدد مرکزی جیل خانہ تعمیر کرنے کی ضرورت پڑی ہے۔ کشمیریوں کی ذہانت صرف علم و ادب میں ہی عیاں نہیں بلکہ کاریگری میں بھی۔ اور اس میں بھی وہ بلاتمیز مذہب ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہیں۔

اُوپر بیان کئے گئے حقائق سے یہ بات از خود واضح ہو جاتی ہے کہ کشمیر میں رہنے والے لوگ، اپنے عادات و خصائل کے لحاظ سے پہلے کشمیری ہیں اور بعد میں کچھ اور۔ وہ عظیم ہندوستانی تمدّن کے بڑے دھارے کا ایک ایسا جزو ہیں جن کی سرشت میں آشتی اور ملاپ کے جزو سموئے ہوئے ہیں!

نیلامبر دیو شرما

ڈوگری شاعری میں انسان دوستی کی روایت

ڈوگری ادب اُتنا ہی قدیم ہے۔ جتنے اس کے بولنے والے باشندے۔ لیکن رسمی لٹریچر کا سُراغ اصل معنوں میں سترہویں صدی عیسوی کے آخر یا اٹھارہویں صدی کے آغاز میں مِل جاتا ہے اس زبان میں رنگا رنگ کے لوک گیتوں کی بھاری تعداد شامل ہے۔ جو صدیوں تک سینہ بہ سینہ منتقل ہوتے رہے اور جس میں ڈوگروں کے سماجی مسائل اُن کے طرزِ فکر اور فطرت کے مختلف مظاہر کے سلسلے میں اُن کے ردِ عمل کا ذکر موجود ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اسمیں اُن کے مزاج اور اُن کی روایات کا سارا رس رچ بس گیا ہے۔

ڈوگری لوک ادب ـــــ جس میں لوک گیت اور لوک کہانیاں شامل ہیں ـــ زندگی کے رنگ برنگ پہلو پیش کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صدیاں بیت جانے کے وجود آج بھی اس میں جاذبیت اور تاثیر کی دُنیا میں بسی ہوئی ہیں۔

کسی ملک کی سماجی یا تمدنی زندگی اس کے ادب پر ایک خاص اثر ڈالتی ہے۔ اور مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ لوگوں کے رسم و رواج اور عادات کی خاص نہج اور اُن کے عقائد اور اُن کے جذبات میں اسی کی عکاسی موجود ہوتی ہے۔ اِس مخصوص میلان کی بدولت انسانی رُوح کی بنیادی یکجہتی اور وحدت کے باوجود مختلف ممالک اور مختلف جغرافیائی اکائیوں میں رہنے والے لوگوں کے ادب میں رنگا رنگی کا احساس جاگتا ہے۔ محبّت اور نفرت کے بنیادی جذبات، اپنے ملک اور ملت سے محبت اور وفاداری کے جذبات کی طرح تمام نوعِ انسانی میں مشترکہ ہیں۔ لیکن مختلف زبانیں بولنے والے ان کا ایک اظہار اپنے مخصوص انداز اور اسلوب میں کرتے ہیں۔

حب الوطنی کا تصوّر اپنی موجودہ شکل میں ایک جدید تصوّر ہے۔ انسانی سماج مختلف تواریخی ادوار میں چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں تقسیم رہا ہے۔ اور انہوں نے اپنی محدود دُنیاؤں میں..... جزو کو کُل سمجھنے کی غلطی کی۔ جہاں چھوٹے الفاظ سے کام چل سکتا تھا۔ وہاں انہوں نے بھاری بھرکم الفاظ استعمال کئے۔ گروہوں کے باہمی تنازعات قبیلوں کے مناقشات، چھوٹی قومیتوں اور بڑی قوموں کے ٹکراؤ اکثریت اور اقلیت کے تصادم کو ہمیشہ فریقین نے اپنے اپنے رنگ سے شاندار بنا کر پیش کیا۔ اور کسی خاص گاؤں یا خطے سے وفاداری کو وطن سے وفاداری کے وسیع تصور سے خلط ملط کیا گیا۔ لیکن وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ سرمایہ دارانہ نظام کے پھلنے پھولنے کے ساتھ ساتھ حب الوطنی

اور قوم پرستی کا تصور پھیلتا اور مضبوط ہوتا گیا۔ اور اس کے نتیجے میں پہلے سے زیادہ بڑے پیمانے پر کشمکش کا آغاز ہو گیا۔

لیکن انسانیت کے درمیان ایسی باتیں زیادہ ہیں جو اسے تقسیم کرنے کی بجائے متحد کرتی ہیں۔ محبت اور نفرت امید اور بیم کے جذبات، بہار کی آمد پر مسرت کا اظہار، وغیرہ پہلے ہی کی طرح آج بھی ہر انسانی دل میں جگہ حاصل کرتے ہیں اس لئے یہ بات بالکل قدرتی ہے کہ تمام براعظموں اور تمام زبانوں کے شاعر اور ادیب ان جذبات کا اظہار کریں۔ جیسا کہ سب کو معلوم ہے شاعری انسان کے اس پہلے ردِ عمل سے پیدا ہوئی۔ جو اس نے فطرت اور اپنے ماحول کے تئیں ظاہر کیا۔ انسان کا یہ پہلا ردِ عمل حیرت اور خوف، تجسس اور اندھے اعتقاد، اور تعجب اور سپردگی کا ملا جلا امتزاج رہا ہوگا۔ محبت، نفرت، امید اور بیم تو اس کے بعد کی پیداوار ہوں گے۔ اس لئے یہ بات تعجب انگیز نہیں کہ ابتدائی زمانے کی شاعری میں اس قسم کے جذبات نظر آتے ہیں۔

موت کا موضوع شاعری کا ایک اہم سرچشمہ رہا ہے۔ اگرچہ پہلے پہلے اس سے صدمے کا احساس پیدا ہوا۔ لیکن بعد میں اس کی پُراسرار ماہیت سے تعجب کا احساس بھی جاگ گیا۔ لیکن، چونکہ طلوعِ آفتاب، غروبِ آفتاب، موسموں کے چکر، انسانوں کی نشو و نما، ارتقاء اور زوال، جیسی تمام چیزیں ایک خاص سکیم کے تحت کام کرتی ہوئی معلوم ہوئیں اور موت کو زندگی کا ایک منطقی انجام مانا گیا۔ اس لئے یہ بھی فطرت کے شاندار ڈرامے کا ایک اہم عنصر مانا گیا۔ موت صرف سانپوں اور درندوں کی شکل میں ہی نہیں آئی، بلکہ آندھیوں اور برف کے روپ میں بھی۔ برف و باد کے طوفان کی صورت میں بھی اور طوفان کا بھیس بدل کر بھی۔ موت کافی طاقتور تھی۔ لیکن اسے قابو کرنے والا اس سے زیادہ حیرت انگیز اور طاقتور ہونا چاہیئے۔ اسی کا نام فطرت رکھا گیا۔ اس لئے یہ بات بالکل قابلِ فہم ہے کہ ابتدائی مذہب کیوں فطرت کی پرستش پر زور دیتے تھے۔ ایک خدا کی پرستش کا تصور تو انسان کے تخیل کی پختگی کے بعد پیدا ہوا۔ اور اس کے بعد ہی فطرت کی پرستش نے خدا کی عبادت کو جگہ دی۔ اس کے باوجود زندہ رہا۔ اور آج بھی دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف صورتوں میں موجود ہے۔ شاعری میں موت کے متعلق انسان کے تصورات و خیالات نے مختلف صورتوں میں اظہار پایا۔ بچھڑے ہوئے اشخاص اور بھولی بسری یادوں کے لئے ایک عجیب کسک محسوس ہوتی رہی۔ موسم بہار میں پھولوں کھلنے سے بچھڑے ہوؤں کی یاد کے زخم تازہ ہوتے تھے۔ جنہیں بے رحم موت چھین کر لے گئی تھی۔ بڑے بڑے ویر بلوان، جن میں پانڈو جیسے جنگ جو بھی شامل تھے، موت کے سامنے بے بس تھے اور انہیں پھر زندہ نہیں کیا جا سکتا تھا۔

بھنورا، رتو پھر کی آئیاں

بھنورا، کریاں پھول آئیاں

بھنورا موئے نیئں پھر دے

پانڈو رتو پھری آئیاں

پانڈو لُتی نیئں موڑ دے

(بھنورا، لبنت رِتو پھر آگئی ہے۔ کریری کے پھول کِھل آئے ہیں۔ لیکن لبنت کے لوٹ آنے کے باوجود لوگ چل بسے ہیں۔ وہ نہیں لوٹ سکتے) اتنے بڑے ویر اور بہادر) پانڈو بھی ایک بار اِس سنسار سے چلے جانے کے بعد واپس نہیں آسکتے۔)

یہ مصرعے موت کے خنک ہاتھوں کی بے رحمی پر ایک بڑا مؤثر تبصرہ ہیں۔ اور اِن سے انگریزی شاعر بائرن کی وہ نوحہ خوانی یاد آجاتی ہے۔ جو اُس نے "چائلڈ ہیرالڈ" میں کی ہے۔ موسمِ بہار کی آمد پر بائرن کا دِل مچل اُٹھتا ہے۔ کہ اچانک اُسے اپنے اُن پیاروں کی یاد آتی ہے۔ جو اب اُس سے کبھی نہیں مِل سکتے۔ کیونکہ اُن کا وجود خاک میں مِل چکا ہے اور وہ پکار اُٹھتا ہے۔

"تجھ سے مُڑ کر میرا خیال اُن پیاروں کی طرف چلا گیا۔ جنہیں تو اپنے ساتھ نہیں لائی ہے"۔ موت کے اِس بے رحمانہ یلغار کے خلاف اِنسان کِس اُمید کو سینے سے لگائے رکھے۔ کبھی کبھی آدمی موت کے سامنے ہار مان لیتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی اُس کا خیال اُن طاقتوں کی طرف جاتا ہے۔ جو موت سے زیادہ توانا لگتے ہیں،

"گھا۔ کھ۔ دی کُٹیا بنانیاں۔

کھلئے دا سر ہانا۔

گھا دے کھنے گھارل کیا۔ رہ گیا پھوک نمانا۔

گنگے رام، چھوڑ پنجرا۔ چلی جانا"

جب اِس دُنیا کی ہر چیز فانی ہے۔ تو اُن سے کیوں محبت کی جائے۔؟ ترکِ دُنیا تو سب سے بہتر راستہ ہے۔

"چھوڑی دُنیا، بومنا چھوڑی، دُنیا

دُنیا سنارا ایسں چھوڑی دُنیا"

اور اِس طرح سے ایک ایمان والے کے لئے نجات کا راستہ نکل آتا ہے۔ خدا اور اُس کے مظاہر پر یقین رکھو۔ اور اِس طرح سے صرف اِس دُنیا میں ہی نہیں، بلکہ عاقبت میں بھی سلامتی کا مارگ اپنا لو۔ کبھی کبھی وقت انسانی عقل و خرد اِس عظیم قوت کا ادراک کرنے میں ناکامیاب ہو جاتی ہیں۔

"تیرا بھیت (بھید) کسے انیئں پایا۔ بھگوان بانسری (بانسری) والے اور بڑے بڑے طاقتور بادشاہوں

جیسے اکبر شاہ بھی، اس ہمہ گیر خدائی قوت کو خراج پیش کرنے پر مجبور ہو گئے۔

"ننگے ننگے پیریں، ماتا۔
اکبر آیا۔
سونے دا چھتر چڑھایا۔
ماتا دے دربار، جوتاں جاگدیاں"۔

جیسے جیسے انسان اپنے اور اپنے ماحول کے متعلق زیادہ شعور حاصل کرتا گیا۔ اس کا جذبۂ مسرت خیالات و احساسات میں جلوہ گر ہوتا گیا۔ لیکن لطف کے ساتھ ساتھ دکھ کے سُر بھی اونچے ہوتے گئے۔ اور شاعری میں جگہ پاتے گئے۔ اسی لئے ایک سپاہی کا یہ جذبۂ ناراضگی قابلِ فہم ہے۔

"ناماں کٹائی گھر آ"
(اپنا نام کٹا کر، سپاہی بالم، گھر آجا)

اور سپاہی جو اپنی تھکا دینے والی زندگی سے تنگ آچکا ہے۔ اکتا کر چلّا اٹھتا ہے۔

"آپوں راجہ، محلیں سوتا   کیمپ لگے سنتواری او"
(خود تو راجہ محلوں میں سوتا ہے۔ اور سپاہیوں کے لئے کیمپ سنتواری لگے ہیں)

ڈوگری شاعری میں جنگ کے خلاف جذبۂ نفرت کے تحت لکھی گئی شاعری کا حصّہ غالب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فوج میں ہمیشہ ڈوگروں کی تعداد بڑی زیادہ رہی ہے اور سپاہی سے زیادہ کون جنگ کے کڑوے پن، اس کی بدصورتی اور اس کی ہولناکیوں کو سمجھ سکتا ہے۔

"ڈاڈا قلعہ چلا سے دا۔
ہڈیں دے پھر ڈھیر لگی گئے   کوئی کوئی گچھا ماسا دا"
(چلاس کے قلعہ پر کچھ سماں ہی بھیانک تھا۔ وہاں تو لاشوں کے ڈھیر تھے۔ جن پر گوشت کم اور ہڈیاں زیادہ تھیں)

اور اگر اس قسم کی جنگ کے بعد ایک سپاہی سلامتی سے گھر لوٹے، تو اس کی ماں اور بیوی کی خوشی کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔ ماں تو اس لئے خوش ہے کہ اس کے لال نے دولت کی تھیلیاں لائی ہوں گی (دیں دیاں بوریاں) لیکن بیوی تو اس لئے خوش ہے کہ وہ، اس کا ساجن، ہنسی خوشی واپس آیا ہے۔ اور آسے ان بدنصیب عورتوں کا حال معلوم ہے۔ جن کے شوہر میدانِ جنگ میں کام آتے ہیں۔

"جنہیں ناریں دے کنت مری گے،
شکل ہون گذرنے چناچی"۔

(جن عورتوں کے پریتم مرگئے ہیں۔ اُن کا اِس جہاں میں گذر کٹھن ہو جاتا ہے)

ڈوگری لوک شاعری کا عام رنگ یہی ہے۔ بہادرانہ نغموں میں جنہیں باراں کہہ کر پکارا جاتا ہے، اور جو ویر بلوانوں کے کارناموں کے گیت گاتے ہیں، میں بھی جنگ کی توصیف نہیں کی گئی ہے اور نہ ہی واقعات مزے لے لے کر بیان کئے گئے ہیں۔ جنگ جو بہادر اِس لئے آن بان والے ہیں۔ کیونکہ اُنہوں نے ظالموں کے خلاف آواز اُٹھائی اور اُنہیں تباہ کرنے کے لئے شمشیر لہرائی۔

جدید ڈوگری شاعری میں بھی یہی روح جاری وساری ہے۔ تنگ نظر اور انتہا پسند عنصر ڈوگری شاعری میں بالکل غیر حاضر نہیں۔ لیکن اِس کا سر بڑا دھیما ہے۔ ڈگر صرف دُنیا کا سُورگ ہی نہیں۔ بلکہ یہ کشمیر اور ہندوستان کے بڑے حصے کا ایک خوبصورت حصہ بھی ہے۔ ڈگر دیش پر یہ گیت

"سرگے نیا دیس ڈوگرا ۔ ایدے گے گُن گاچے"

اگرچہ PANEGYRIC ہے۔ لیکن یہ صرف ڈگر دیش کا الگ تھلگ بیان نہیں ہے۔ بلکہ شاعر کی ایک آنکھ اگر ہند تو دوسری کشمیر کی طرف اُٹھی رہتی ہے ــــ اِس لئے لوگوں کو اُس کے دیش کی خوبصورتی کو دیکھنا ہے۔ تو اُنہیں شاعر ـــــ دینو بھائی پنت ـ کی آنکھ سے اس کا مشاہدہ کرنا چاہیئے۔

"میرے دیسے دا شیلیا ۔ میری اکھیں کنے دکھ"

کشن سمیلپوری ایک قدم آگے جاتا ہے۔ جنت کا ذکر کیوں کرتے ہو؟ کرنا ہی ہے۔

"توز را میرے دیش کی شاں کے گُن گاؤ

سُرگے دی گل نیئں لا آڑیا"

یہ بات کہنا مبالغہ آمیز نہیں ہوگی کہ موجودہ ڈوگری شاعری کا آغاز حُب الوطنی کے جذبے کے تحت ہوا۔ اور کسی بھی قابلِ ذکر شاعر نے حب الوطنی کے موضوع کو اپنی شاعری میں سجانے سے گریز نہیں کیا ہے۔ لیکن یہ بات صحیح ہے کہ حب الوطنی کا تصور ہر شاعر کے یہاں اپنا اپنا ہے۔ پنڈت ہردت مُلک کا تصور (زیادہ تر ڈگر دیش کا) اپنے سماجی پسِ منظر میں کرتے ہیں۔ یہی حال رگھو ناتھ سنگھ کا بھی ہے۔ لیکن دینو، دیپ، مدھوکر، سپولیا یش، تارا سمیل پوری اور رام ناتھ شاستری اِس سلسلے میں شعوری طور کچھ خیالات کو شاعری کا رنگ دیا اور ..... واقعات کے سیاسی مفہوم کی پورے طور تفسیر و تشریح کی۔ اِن میں سے پہلے تین تو بائیں بازو کے تصورات اور سپولیا دائیں بازو کے رجحانات کی طرف جھکا رہا۔ باقی نے درمیانی راہ اختیار کی۔ اور مسائل کو اُن کے کیف و کم کی کسوٹی پر پرکھا۔ لیکن کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دینو، دیپ یا مدھوکر حب الوطنی کے موضوع پر سیاسی موقف کے سلسلے میں کسی تعصب کے شکار ہیں۔ آن کی شاعری میں عملی حقیقت پسندی اور مقصد پسندی (idealism)

کا بڑا خوشگوار امتزاج ملتا ہے۔ دینو نے محنت کشوں کو اپنی نظم

"اٹھ مزدورا، جاگ کسانا، تیرا ویلا آیا ہائی"

کے ذریعہ جاگیرشاہی کے اور سرمایہ داری کے خلاف بغاوت پر اکسایا۔ اور اپنے "یا اِدھر ہو یا اُدھر ہو" میں متوسط طبقے سے کہتا ہے کہ وہ ڈانوڈول رہنے کا طریقہ ترک کردیں۔ دیپ کل کی بات کرتا ہے۔ جب وہ اکیلا تھا۔ لیکن آج تو اس کے ساتھیوں کی تعداد بے شمار ہے۔ "کل ہاسیں کلّا۔ میرے ساتھی نیں گنتن اج"

اپنی مشہور نظم "دیپ گنڈ" میں شاستری نے بہادری اور فتح کے پرانے تصورات کا مضحکہ اڑایا ہے۔ فتح کس کے لئے؟ فتح کس پر؟ ایک ملک کی غیر منصفانہ فتح کسی دوسرے ملک کی مظلومانہ شکست ہو سکتی ہے اور ایک قومی ہیرو جس نے دوسرے ممالک پر فتح حاصل کی ہو، محکوم ملک کے باشندوں کے لئے ظالم کا روپ دھار سکتا ہے۔ اس قسم کا اپروچ قومی عصبیت کی نفی کرتا ہے۔ یہاں سے آگے بڑھ کر تمدنی ہم آہنگی کی سمت ایک اور قدم بڑھاتا ہے۔ اپنی نظم "پوران" میں شاستری سرزمین کشمیر کو خراج تحسین ادا کرتا ہے اور اس کے شاندار چناروں اور سفیدے کے درختوں کی خوبصورتی کا نقشہ کھینچ دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وادی کے ہنرمندوں، فنکاروں اور للیشوری، مہجور اور نادم جیسے شاعروں کو مرحبا دیتا ہے۔ اس کے الفاظ میں کشمیر کا تمدن، چناروں اور سفیدوں کی طرح شاندار اور خوبصورت ہے۔ اور انہی کی طرح اس کی جڑیں اپنی زمین میں پیوست ہیں۔

اگرچہ یش کی شاعری کے دو خاص پہلو اپنے وطن اور ہم وطنوں کے ساتھ اس کی محبت اور گیت میں ظاہر کئے گئے حسن کے تئیں گہرے جذبات ہیں۔ لیکن کبھی کبھی اس کی شاعری ان دیواروں کو پھاند کر ادیبوں کی عالمی برادری کے خواب دیکھتی ہے۔ یہ اثر اس کی شاعری میں ایک چلتی چھاؤں کی طرح آیا۔ لیکن اس کے تحت ہیں دو اچھی نظمیں ہیں۔ "امن" آیل نے امن کانفرنس کی اپیل کے جواب میں لکھی۔ "میرے ساتھی" میں وہ ایک آفاقی لب لہجہ سے بات کرتا ہے اور ساری دنیا اسے اپنے ساتھیوں سے پُر نظر آتی ہے۔ کشمیر کا مہجور، جموں کا شاستری، ترکی کا ناظم حکمت اور اسی طرح دوسرے بے شمار شاعر اسی کی طرح انسانیت کے دل کی دھڑکنوں پر رقص کرتے ہیں ———

دیپ اور شاستری نے بھی اس قسم کی نظمیں لکھیں۔ شاستری نے کانگو کے سابق وزیر اعظم پیٹرس لومبا کے قتل پر "اسرائے کتھا ..." میں انسانیت کے وسیع برادرانہ تعلقات پر قلم اٹھایا۔ دیپ نے بھی لومبا کی موت پر "کالا مانو" کے عنوان سے نظم لکھی۔ جس میں اس نے سامراجی قوتوں کے مظالم کی مذمت کی۔ لیکن اگر شاعروں نے ایسی ہی بس کی ہوتی۔ تو ڈوگری شاعری ایک ایسی معجون مرکب بن کر رہ جاتی، جس میں اچھی شاعری کے چند ہی عناصر شامل ہوتے، لیکن جس کا اکثر حصہ نرا جذباتیت سے بھرپور ہوتا۔ لیکن شاعروں کی اکثریت نے

اپنے ماحول کے تنگ دائرے سے پرواز کی۔ اور اُن کی نکر نے ڈگر دیش کی پریت سے آگے بڑھ کر ملک اور انسانیت کی محبت کو اپنا اُفق بنایا۔

شاعروں کے اس رویے میں بڑی تبدیلی کا سہرا مدھوکر کے سر بندھ جاتا ہے، ۱۹۳۰ء سے ۱۹۵۰ء تک کے دس سال کو ڈوگری شاعری میں حبِ وطن کی شاعری کا دور کہا جا سکتا ہے۔ تمام شاعر تقریباً ایک جیسے انداز میں ڈوگرہ ڈگر اور ڈوگری کی عظمت اور شان کے گیت گاتے رہے۔ اُن دنوں ڈوگری تمدّن کو انتشاری قوتوں اور تنگ نظری کے ہاتھوں زبردست خطرہ لاحق ہو گیا تھا۔ ریاست پر پاکستان کا حملہ بھی ہوا تھا۔ اس لئے لوگ اپنی ریاست کے معاملات میں ہی اس قدر ڈوب گئے تھے کہ انہیں باقی ملک کے بارے میں سوچنے کا کم ہی موقع ملتا تھا۔ اس وجہ سے تنگ نظرانہ قوم پرستی اُبھر رہی تھی اور ڈوگری کا ذہنی اُفق محدود ہوتا جا رہا تھا۔ مدھوکر اس وقت اپنی مشہور صدا کے ساتھ آگے آیا۔

دیساں گی بناتے بناتے ہتھ اسے

(you commerce or mor the country)

اس صدا سے ہل چل مچ گئی۔ ڈوگری شاعر کنوئیں کا مینڈک بننے کی بجائے اب تازہ وسعتوں کی سمت بڑھنے لگے۔ ملک کی اجتماعی صورت کا نقشہ اُبھرنے لگا۔ ملک کے بڑے بڑے ہیرو مثلاً پورس۔ پرتھوی راج ٹیپو سلطان شیواجی وغیرہ کے گن گائے جانے لگے اور غداروں جیسے راجہ اجی۔ جے چند اور میر جعفر پر پھٹکاریں برسائی جانے لگیں۔ فرقہ پرستی ملک کی قوتوں کا خاتمہ کر رہی تھی۔ اور اس موذی مرض کی جڑیں ختم کرنے کے لئے جان و دل کی بازی لگاتی تھی۔ اس قسم کی نظم کا خاطر خواہ اثر ہوا۔ شاعر اور لوگ ڈگر کو بھول کر 'ہند' کی جانب آنے لگے۔ بہت سے اور شاعروں نے اس نئی لہر کی تقلید میں نظم نگاری شروع کی۔ اُنہوں نے ایک قدم آگے بڑھ کر ساری دنیا کے محنت کشوں کو ایک برادری قرار دیا۔ دینو دیپ اور ریش شرما امنِ عالم اور دوسری عالمی تحریکوں کے ساتھ اپنی وابستگی کا اعلان کیا۔ دیپ کی مشہور نظم،

کل ہا میں کلّہ میرے ساتھی ہیں گنون آج

(کل تو میں اکیلا ہی تھا۔ لیکن آج میرے بے شمار ساتھی ہیں)

در نیت کی ع

یا دوتھے ہو یا اُدھے ہو

اور یش شرما کی نظم "امن دی لوڑ" (امن کی ضرورت) بھی اس نئی سپرٹ سے متاثر ہوئی ہیں الست اپنی مخصوص صوفیانہ لے میں انسانی جذبات کی ترجمانی کرتا ہے۔ ہندو مسلمان اور دوسرے لوگ

نظرانہ امتیازات کس کے لئے؟ یہ بھی تو خدا کی مخلوق ہیں۔ اور پھر انسان کیا اور خدا کیا؟
آؤں کے آں تے توں کے ایں
(میں کیا ہوں اور تم کیا ہو؟)
مذہب اور قوم کی لوٹنے مصلحتوں سے بالاتر ہو کر ایک نیا آفاقی نظام قائم کرنے کے لئے پرانے نظام کو ختم کرنا ضروری ہے۔ اسوقت تک تاریخ کو استحصالیوں اور ظالموں نے اپنے مفادات کے لئے استعمال کیا ہے۔ تاریخ کے اصل ہیرو شہید مظلوم اور بے بس لوگ ہیں۔ جنہیں نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ مدھوکر نے اس قسم کے جذبات اپنی نظم "نما اتہاس" (نئی تواریخ) میں ظاہر کئے ہیں۔ یہ ڈوگری شاعری کے رجحانات کا ایک سرسری جائزہ ہے اور انسانیت نوازی کا یہ عمل آگے کی طرف بڑھتا جا رہا ہے۔ کسی کسی وقت کچھ بے سری صدائیں بھی سنائی دیتی ہیں۔ لیکن شاعری کوئی مشینی عمل نہیں ہے اسکا دامن افراد کے شخصی مزاج، اور حالات کے نشیب و فراز سے گہرے طور پر وابستہ ہے۔ چینی اور پاکستانی حملے کے جیسے ہنگامی مواقع پر جنگ جو اور قومی عصبیت سے بھرپور عناصر پھر اپنا سر ابھارتے ہیں۔ لیکن پھر جلدی سے اصل پیش منظر سامنے آجاتا ہے۔ اور صحت مند رجحانات کی کرنیں افق کو گلنار بنا دیتی ہیں نئے خیالات و تفکر کا کاروان پھر جادہ پیمائی کے لئے رواں ہوتا ہے
اس سلسلے میں مدھوکر کے شاندار حصے کا ذکر کرنا بے حد مناسب ہوگا۔ وہ انسان اور کائنات کا بڑا ہی وسیع تصور رکھتا ہے اور اسکی نظر میں کشمکش صرف ایک ہے۔ انسان اور فطرت کے درمیان۔ دنیا میں اتنے مظالم ڈھائے گئے ہیں۔ لیکن آسمان ایک خاموش تماشائی ہے۔
"امبر کھڑ دنا چپ چاپ دکھدا"
اس کے مقابلے میں عناصر فطرت نے ہمیشہ انسان کا راستہ روکنے کی کوشش کی۔ لیکن مدھوکر یاس پسند نہیں۔ انسانی قوتوں کو کبھی سرنگوں نہیں کیا جا سکتا اور اس کے کارناموں سے ساری تاریخ بھری پڑی ہے۔ وقت آرہا ہے۔ جب تاریخ کی نئی ترتیب ہوگی جسمیں ظالموں کے تذکرے نہیں ہوں گے۔ بلکہ ان محنت کشوں اور مظلوموں کے جنھوں نے ہمیشہ دکھ پر فتح حاصل کی اور مصیبتوں کو تسخیر کر لیا اور جب یہ نیا نظام قائم ہوگا تو نظام کائنات جس میں چاند ستارے زمین اور آسمان شامل ہیں۔ ایک نغمہ سرمدی کی حیثیت اختیار کرے گا۔ ع
چن تارے، دھرت اسماں اک گیت اے
آپ چاہیں تو اسے حافظ شیرازی کے تصور کی اس دنیا کا دوسرا روپ سمجھ لیجئے جسکا نقشہ کھینچتے ہوئے انہوں نے کہا تھا ع

نفس باد صبا مشک فشاں خواہد شد عالم پیر دگر بارہ جواں خواہد شد
شیرازہ

رتن لال شانت

ہندی ادب میں سیکولر رجحانات
(ایک تواریخی جائزہ)

تاریخ دان اور خاص طور مغرب پرست مورخ[1] یہ ثابت کرنے کی کتنی ہی کوشش کیوں نہ کریں کہ جن حالات میں اور جس مشن سے متحرک ہو کر سیکولرزم پیدا ہوا اور پنپا اُس لحاظ سے اُس وقت کوئی قوم سیکولر نہیں، پھر بھی ایک غیر جانب دار محقق کے لئے یہ دیکھنا آسان ہے کہ ہندوستان ہی اس وقت واحد قوم ہے جس نے کٹھن دوروں سے گذرتے پر بھی سیکولرزم اور جمہوریت کو نہیں چھوڑا ہے۔ بے شک اس قوم کو کئی بار داخلی اور بیرونی دباؤ کا سامنا کرنا پڑا، لیکن آج تک یہ اُن امتحانات میں ہر بار کامیاب ہوئی۔ اس کی وجہ ڈھونڈنا مشکل نہیں۔ جس طرح بیرونی ممالک خاص طور پر یورپ میں سیکولرزم چاہے ایک فرد کے فلسفیانہ فکر کی پیداوار رہا ہو لیکن عملاً ایک سماج کے پُرزور تعاون کے ذریعے عام کرایا گیا۔ ہندوستان میں یہ بالکل دوسرے ڈھنگ اور دوسرے عمل سے عام ہوا۔ ہم آزادی کے بعد سیکولر اور جمہوری نظام کی باتیں سُننے لگے۔ لیکن یہ تصورات ہماری آزادی کے رہبروں اور معماروں کی دماغی عیاشی کا نتیجہ نہیں تھے۔ ہندوستانی تاریخ اِس امر کی گواہ ہے کہ مختلف مذاہب کا اشتراک اور مِل جل کر رہن سہن یہاں کی لوک زندگی کی خاصیت رہی ہے۔ لوک زندگی نہ ہی ایک جانی بوجھی کوشش سے موڑی بدلی یا بنائی جاتی ہے اور نہ ہی اِسے ایک اسکیم کے تحت سنوارا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال کو ہندوستان کی قوم میں ان ہی عناصر کو پا کر کہنا پڑا تھا کہ یونان مِصر اور روم جیسے عظیم تمدن جہاں سے مٹ گئے، لیکن ہمارا نام و نشان ابھی تک باقی ہے۔ گو یورپ کی نسبت مشرقی اقوام میں تہذیب کے دیرپا رہنے کی صلاحیتیں کافی موجود ہیں ہندوستان ان میں بھی ایک استثنا ہے۔ ادب قومی کا عکاس ہوتا ہے، لیکن کبھی یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ خاص حالات کے پیشِ نظر ادب کی رَو قومی زندگی کے عام دھارے سے الگ ہو جاتی ہے۔ ہندی

---

(1) Secularism: Encyclopaedia of Religion and Ethics

(2) مغربی مورخ موجودہ سیکولرزم کی شروعات ۱۸۳۰ء سے بتلاتے ہیں۔

ادب اس کا استثنیٰ نہیں ہے۔ صرف ریتی کال (۱۶۰۰ تا ۱۸۰۰ء) کو چھوڑ کر ہندی کا شاعر سماج کی تہہ سے اُبھرتا رہا۔ آدی کال (۱۰۰۰ سے ۱۴۰۰ء) کے شعرا راج درباروں سے وابستہ رہے اور شاہی جاہ و جلال کے مبالغہ آمیز گیت گاتے رہے۔ لیکن اُن کے کلام میں صداقت اس لئے آسکی ہے۔ کیونکہ وہ راجا کے شانہ بشانہ جنگ لڑتے تھے، مظلوموں کی فریاد اور اُن کی شنوائی کے وقت بطورِ گواہ موجود رہے بادشاہ جس وقت بھیس بدل کر رعایا کی خبر لینے گھوما کرتے تو یہ صاحبانِ تصنیف یہاں کی لوک زندگی کی گہرائی کا اندازہ کر لیتے۔ بھکتی کال (۱۴۰۰ تا ۱۶۰۰ء) ہندی ادب کا نمائندہ دور ہے۔ جغرافیائی نقطۂ نظر سے اس وقت کا ادب مدھیہ دیش، آجکل کے شمالی ہند کے وسطی حصّہ (اُتر پردیش) میں لکھا گیا جو خالص ہندی علاقہ ہے اور تاریخی مطالعہ کرنے والے بھی اسی دور کی تحریرات سے اصلی ہندی ادب کا آغاز کرتے ہیں۔ اس دور کے ادیب ہندوستانی کلچر کے سرچشموں، گاؤں کی کنواری دھول سے اُبھرے اسی دھول کو ماتھے پر لگایا اور اسی میں لوٹ لوٹ کر گاتے رہے۔ رام اور کرشن کو اپنی سادہ زندگی میں اُتارا اُن ہی کے سنگ کھیلے، اُنہیں دوست مانا، اپنا رکھوالا بتایا، اُن کی محبت بھری اور رندانہ داپی زندگی کے خاکے اپنی ذہنی ہیچ کے مطابق کھینچے اُنہیں پیار دیا، اُنہیں کوسا، اُن سے اپنی زندگی کو رنگ بخشے اُن کی سوانح حیات کو اپنی کتھا کارتا کے جاموں سے ملبوس کیا اُنہیں اپنے تیوہاروں میں شریک کرایا اور اپنی دکھوں بھری داستانیں سنائیں۔ رہا آدھنک کال (۱۸۰۰ تا امروز)۔ وہ ہماری لوک زندگی کا سچا آئینہ دار رہے اس لئے کہ بدیشی حکومت کے دباؤ کے پیشِ نظر ہمارے ادیبوں کی عوام کے ساتھ قربت بڑھ گئی۔ اسی لئے اگر کوئی طرزِ فکر ہماری طرزِ زندگی میں سما گیا ہو تو وہ ہماری طرزِ زندگی کی روایتوں سے اچھی طرح جانا جاسکتا ہے بسیکولر رجحانات ہماری زندگی میں پنپے اور رنگ میں رچ گئے۔ یہ لوک زندگی کی ہی خصوصی بات ہے کہ ایک درجن کے قریب مذاہب کا گھر ہوتے ہوئے بھی ہندوستان اس باہمی رواداری کی روایت کو پال رہا ہے۔ اس لئے جب سیکولرزم کو ہندوستانی ضمن میں دیکھا جائے تو ہمیں یہاں کی لوک زندگی میں مذاہب کے تئیں تعظیم کی کثیر مثالیں ملتی ہیں۔ ہندی ادب لوک زندگی کے ہر سانس کو چومتا رہا اس لئے ان مثالوں کی ہی طرح ہم ہندی ادب میں بھی اس باہمی احترام کی مثالیں پاتے ہیں۔ سیکولرزم کی روایات ہندی ادب میں ان ہی رجحانات کی تاریخ ہے۔

ہندوستان کے اکثریتی فرقے ہندو کو یہ نام غیر ہندوؤں نے دیا ہے اور ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے پہلے اس کا جو نام تھا (یعنی آریہ) وہ اب تقریباً فراموش کیا جاچکا ہے۔ اسی طرح ہندی زبان کو بھی یہ نام غیر ہندوؤں سے ہی ملا۔ دکنی، جو اُردو زبان اور ہندی زبان کی کھڑی بولی دونوں کی ماں رہی ہے

کا ہی دوسرا نام ہندی چل پڑا جو اُردو زبان کی روایت میں "ریختہ اور پھر "اردو" ناموں میں مبدّل ہوا۔ مگر ہندی زبان کی روایت میں اپنے رُوپ میں موجود رہا۔ گو ہندوستان ہندو دھرم کے علاوہ بودھ مت جین مت اور سکھ دھرم کا سرچشمہ رہا ہے۔ لیکن یہاں آکر زرتُشت کے پیروکار پارسیوں نے ایران پر عربوں کے تسلط کے بعد شرن لی، اور ایسی شرن لی کہ اب پارسی دھرم کے ماننے والے صرف ہندوستان میں ہی ملتے ہیں۔ اسلام بھی ہندوستان میں آکر کچھ خود بدلا اور کچھ اس نے خود ہندوستانی تمدّن کا روپ بدل دیا۔ غرض ان مذاہب نے یہاں کی لوک زندگی میں رچ بس کر یہاں کی خصوصاً شمالی ہند کی لوک زندگی کے ترجمان ہندی ادب میں اپنے تناسب سے بڑھ کر حصّہ لیا۔ جب ہندی کا پہلا رزم نگار چند بردائی اپنا لافانی رزمیہ "پرتھوی راج راسو" لکھ رہا تھا "تو بودھوں کی ہندی تصانیف کی ایک شاندار روایت قائم ہو چکی تھی۔ چھٹی صدی عیسوی میں کشمیر میں مہاراجہ کنشک کے دور میں ایک عظیم اجلاس ہُوا۔ جس میں بودھ مذہب میں اختلافی مسائل کا جائزہ لیا گیا اور بودھ مذہب کو ہینیان اور مہایان فرقوں میں تقسیم کیا گیا۔ مہایان فرقہ بدھ کو بھگوان مان کر اُن کی پرستش کرنے لگا اور دسویں، گیارہویں صدی میں ہندو فلسفہ و ویدانت کے عظیم عالم اور منطقی شنکر آچاریہ اور کمارل بھٹ کی منطقی بحثوں کے سامنے اِس کے قدم ڈگمگانے لگے۔ پھر عوام میں اپنی دھاک بٹھانے کے لئے بودھ بھکشو ہندوؤں کی ہی طرح مذہبی سادھنا (ریاضت) کرنے لگے اور سِدّھ کہلائے جانے لگے۔ جو سِدھ شاعر تھے۔ اُنہوں نے اپنی بامقصد اور مشنری قسم کی نظموں سے ہندی ادب کو مالا مال کیا۔ گو یہ مجموعہ بودھ دھرم کی زبان پاک پالی میں نظمیں کہہ سکتے تھے۔ لیکن اُنہوں نے ہندی کو ہی چُنا۔ کیونکہ اُس وقت ہندی کو ہند کے مترادف نہیں سمجھا جاتا تھا۔ شری راہل سانکرتیاین نے اِن سِدھ شاعروں کی تعداد چوراسی بتائی ہے[1] جن میں سرہپا (۷۶۹ تا ۸۰۹ء) سب سے پُرانے ہیں۔ ان کے علاوہ لوئی پا، گورکشپا، جالندھرپا، ریہل پا، جیر ٹی پا، خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ اُنہوں نے بودھ مذہب کے نِروان (مکتی) دُنیا کے رنج والم وغیرہ کے ہی گیت گائے۔ سرہپا کہتے ہیں۔

۱۔ کھاؤ پیو، سکھ میں زندگی بتاؤ! ایسے ہی دھرم سے پرلوک سدھ ہوتا ہے[2]

۲۔ جہاں من نہیں پہونچ جاتا، یا ہوا بھی جا نہیں سکتی، جہاں سورج اور چاند کا داخلہ بھی نہیں، اے مورکھ دِل وہیں جا کر آرام کرلے[3]

ان بودھ بھکشو سدّھوں نے ہندوؤں کی ریت اور اُن کے رواجوں پر کئی بار چوٹیں بھی کیں

---

[1] راہل سانکرتیاین - ہندی کاویہ دھارا - [2] ہندی ساہتہ کا آلوچناتمک اتہاس - رام کمار ورما صفحہ ۵۶

[3] ناتھ سمپردائے - ہزاری پرساد، صفحہ ۳۲۱

کنہیا کہتے ہیں۔

۲. شاستر، وید پران کو ہی سب کچھ مان کر پنڈت لوگ اُنہیں صرف ڈھونڈتے ہیں، جس طرح بچے ہوئے شری پھل کے باہر ہی باہر بھونرے گھومتے رہتے ہیں، اُس کے اندر داخل نہیں ہو پاتے ہیں۔[1]

اِس طرح ہندی ادب کے آغاز میں ہی بودھوں نے رُواداری کا ثبوت دیا اور ادبی تخلیق کے لئے زبان اور مذہب کی حدیں نہیں کھڑی کیں۔

بودھ مذہب کی ہی طرح جین مت بھی ہندو مت سے ہی ماخوذ ہوا۔ لیکن بعد میں یہ الگ حیثیت اختیار کر گیا۔ جنہوں نے ہمیشہ ہی ہندی زبان کو بہتر ذریعۂ خیال اور اظہار مان کر اسے مذہبی اور غیر مذہبی مقاصد کے لئے استعمال کیا۔ جینیوں نے ہندو دھرم کے کرم کانڈ اور ورن۔ بھید کو ہٹا کر براہمن اور شودر کو برابر درجہ عطا کیا اور اُنہیں مکتی کا برابر حقدار بتلا دیا۔ اُنہوں نے گھوم پھر کر عام جنتا کو اُنہی کی زبان میں تعلیم دی۔[2] جین شاعروں میں سب سے بڑا نام سوئم بھو کا آتا ہے۔ اُنہوں نے "جین رامائن پدم چرتر" لکھا رامائن کی روایت ہندوستان میں مختلف مذاہب کو ملانے والی اور ایک دھاگے میں باندھنے والی رہی ہے اگرچہ رام کی کتھا کے پہلے نشان ہندو پرانوں میں ملتے ہیں، لیکن بودھ اور جینیوں نے اپنی الگ مذہبی اکائیاں قائم کرنے کے بعد بھی رام کی کہانی کو اپنائے رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ رام کتھا ہم کو بودھ اور جین ادب میں بھی کثرت کے ساتھ ملتی ہے۔ سوئم بھو کا رامائن ورلاپ (واویلا) اور جنگ کے بیانوں کے لئے مشہور ہے۔ ہندی ادب کے اس دورِ آغاز میں ہی ناتھوں کا کافی ادب ملتا ہے۔ چوراسی سدھوں میں ایک گورکھ پا بھی ہوئے۔ سدھ اگرچہ پوری طرح سے نہ ہی بودھ تھے اور نہ ہی پورے ہندو لیکن بودھ روایت کا وہ زیادہ احترام کرتے تھے۔ بعد ازاں ہندو فلسفہ کے احیاء کے بعد ان پر ہندو رنگ چڑھتا گیا اور گورکھ پانے تو سدھوں سے بالکل کنارا کر کے الگ ناتھ پنتھ کی بنیاد ڈالی۔ اُنہوں نے اِسے سیدھے شِو سے وابستہ کر دیا۔ شِو کو آدی ناتھ (پہلا ناتھ یا سوامی یا مالک) کہا اور خود گورکھ ناتھ کہلایا۔ اُن کے پیرکاروں کو ناتھ کہا گیا۔ سدھوں سے یہ صرف اخلاقاً مختلف تھے۔ ان کو کن پھٹے جوگی بھی کہا جاتا اور یہ اپنی کرامات سے سدھوں سے بھٹکائی اور متحیر جنتا کے عقائد پھر مضبوط کرنے کے لئے گھومتے رہتے تھے۔ اپنے وقت میں یہ لوگ سیکولر نظریہ کے سب سے زیادہ حامی شاعر تھے۔ انہوں نے بلا لحاظ مذہب و ملّت اپنے پنتھ میں چیلوں کو بھرتی کیا۔ ناتھ خود پڑھے لکھے نہیں ہوتے اور نہ ہی علم اور اُس سے پیدا شدہ تکبر سے بیر تھا۔ اس لئے عام لوگوں سے ان کا رابطہ خوب رہا کرتا۔ عام لوگوں کو یہ اُن کی ہی زبان میں اپدیش دیتے۔ ان کے کوئی چار سو

۱۔ ناتھ سمپردائے۔ صفحہ ۲۲۵

سال بعد جب ہندی شاعری میں سنتوں (فقیروں) کا بول بالا تھا تو سنت بھی اِن ناتھوں کی ہی طرح علم اور اُس کے کبر کا مذاق اِس طرح اُڑاتے ۔

میں کہتا ہوں آنکھیں دیکھی
تو کہتا ہے کاگد لیکھی

ناتھ بھی اسی طرح جسمانی کاوشوں اور روحانی تجربوں سے حاصل کئے ہوئے علم اور جانکاری کو ہی اہمیت دیتے۔ ایسا کرنے کے لئے اُنہیں اُس جنتا کے پاس جانا پڑتا جو فرقہ پرستی اور مذہب کے تنتوں سے بے بہرہ ہوتی ہے ۔ اسی لئے سنتوں کی ہی طرح اِن ناتھوں کے پنتھوں میں ہر مذہب سے تعلق رکھنے والے بھگت رہنے لگے ۔ گو اِن ناتھوں کی شاعری کے کمال کا دور سو ڈیڑھ سو سال ہی رہا ۔ ہمارے سماج نے اِن کی مذہبی عزّت بنائے رکھی ۔ آج جو جوگی ہمیں ملک کے مختلف حصّوں میں ملتے ہیں اُن میں سے بہت سے اِن ہی ناتھوں سے وابستہ ہیں ۔ ڈاکٹر ہزاری پرساد دیویدی نے اپنے "ناتھ سمپردائے" میں جارج ویسٹن برگس کی کتاب "گورکھ ناتھ اینڈ دی کن پھٹا یوگیز" کا حوالہ دیکر اِن جوگیوں کی حالیہ تعداد دی ہے ۔ سن ۱۸۹۱ میں صرف پنجاب میں ۳۸۱۳۷ یوگی مسلمان تھے ۔ سن ۱۹۲۱ء کی مردم شماری کے مطابق جوگیوں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے تناسب مندرجہ ذیل تھا ۔

جوگی ہندو	۶۲۹۹۷۸	مرد اور عورت کا تناسب	۲۲۵ : ۳۵۰
جوگی مسلمان	۳۱۱۵۸		۱۶ : ۱۵
فقیر ہندو	۱۴۱۱۳۲		۸۰ : ۶۱

صاف ظاہر ہے کہ جوگی ملک کے دو بڑے فرقوں (ہندو اور مسلمان) سے تعلق رکھتے ہیں ۔ یہ آج کی بات ہے لیکن جس ناتھ دور کی بات، ہم کر رہے تھے اُس وقت شاعری کی تخلیق میں بھی ہندوؤں کے علاوہ مسلمان بھی پیش پیش تھے ۔ گورکھ ناتھ کے قریب پندرہ ایسے چیلے تھے ۔ جنہوں نے آزادانہ طور پر اپنے الگ پنتھ چلائے ۔ اِن میں ایک جعفر پیر بھی تھے ۔ وہ بھی کانوں میں سوراخ کر کے کنڈل پہنتے، سر پہ بال (جٹا) بڑھاتے، بھسم (خاک) رماتے، ہاتھ میں شرنگ (سینگ) لئے رہتے اور رودراکش کی مالا پھیرتے نظر آتے ۔ مسلمان اِس پنتھ میں آکر جوگی بن گئے ہوں، اتنا ہی سچ نہیں ۔ ہندو جوگی بھی ..... مسلمان جنتا کو متاثر کرتا ۔ دراصل جوگی بننے کے لئے اور اُس قسم کی شاعری کرنے کے لئے کوئی ملک نہیں تھی اور نہ ہی جنتا جوگی کو دیکھ کر اُس کے فرقے کا کوئی دھیان کرتی تھی ۔ ابن بطوطہ جب مصر سے بھارت آیا تو اُس نے اِن جوگیوں کو گاتے بجاتے دیکھا تھا ۔ اُس نے لکھا ہے کہ اِن کے بال پیر تک لمبے ہوتے ہیں ۔

سارے جسم میں بھبھوت (راکھ) لگی رہتی ہے اور تپسیا کی وجہ سے ان کا رنگ پیلا پڑ گیا ہوتا ہے بہت سے مسلمان جو کرشمات میں کامل ہونا چاہتے ہیں۔ اُن کے پیچھے پیچھے گھوما پھرا کرتے ہیں۔[1]

ان ناتھوں کی شاعری میں گورو کی بڑائی، گرہستھ چھوڑ کر ویراگ لینے، اپنی اندریوں (اعضاء) کو بس میں کرنے، من کی چنچلتا کو ختم کرنے وغیرہ کے موضوعات ملتے ہیں۔ گورو کے بنا گیان نہیں پایا جا سکتا جس طرح دودھ کے دھونے سے بھی کوئلہ اُجلا نہیں ہوتا۔ کوّے کے گلے میں پھولوں کی مالا پہنائی جائے وہ ہنس نہیں بن سکتا ہے۔[2] صرف مسلمان ہی جوگی نہ ہوئے بلکہ دوسرے مذاہب نے بھی شاعری اور مذہب کی اس آمیزش کو اپنایا اور اس کی قدر کی۔ متسیندر ناتھ نے چار پنتھ خود بھی چلائے۔ ان پنتھوں میں دو جین جوگیوں کا بھی ذکر ملتا ہے۔ سوتو راور پارس ناتھ۔[3] انہوں نے جب مذاہب میں پھیلے ہوئے بُرے رسم و رواجوں کو دھتکارا تو جہاں ہندوؤں کے کرم کانڈ، مورتی پوجا، مذہبی رسوم، مندر میں جاکر پوجا پاٹھ کرنے وغیرہ کو پھٹکارا اور انہیں سادہ طرح زندگی گذارنے کی تاکید کی وہاں مسلمانوں میں بھی بہت سی مذہبی بُرائیوں پر ناراضگی کا اظہار کیا ہے۔[4] اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے لئے پاک و شفاف زندگی ہی سب سے اعلیٰ تھی۔ ایسی زندگی بسر کرنے میں یہ اُس وقت کی مذہبی اور سماجی گراوٹ سے انسانیت کو پاک رکھنا چاہتے تھے۔ مذہب کے بنیادی اور اعلیٰ ترین اصول پر ان کا اعتقاد دائم تھا۔

چودھویں صدی میں ہندی شاعری میں جن سنت' شاعروں کا بول بالا رہا اور جو سماج کے نچلے اور عام طبقے میں بہت ہر دل عزیز ہوئے اُن کی تواریخ ہم ناتھوں کے ہی فکر، طرزِ عمل اور طرزِ سخن سے متاثر پاتے ہیں' ناتھوں نے بنیادی دھرم پر چوٹیں کیں۔ اور اس طرح مختلف فرقوں کے مشترکہ اصولوں کا اور انسانیت کے بنیادی لوازمات کا پرچار کیا۔ لیکن سنت اُن سے اس بات میں مختلف تھے وہ خود مذہب کے گھیرے میں نہیں رہے۔ مگر انہوں نے لوگوں کے انسانیت دوست احساس کو مذہبی حدود کے اندر ہی اُبھارا اور سنوارا۔ اسی طرح مذہب سے وابستہ زبان' مذہب سے تعلق رکھنے والی خاص اصطلاح یعنی TERMINOLOGY کا انہوں نے کھُل کر استعمال کیا۔ لیکن سنتوں کا مقصد کیا تھا؟ انسانی بھائی چارے کو تقویت بخشنا۔ مذہب کے اُس حصّہ کو خارج کرنا جو تنگ نظری اور تعصب کو بڑھاتا ہے

۱۔ ابن بطوطہ کا سفرنامۂ ہند صفحہ ۲۸۸

۲۔ گورو کیج گہلا نہ گرانہ دھلا — گورو بن گیان پا ملا نہ بھیلا
دودھ دھوئے کو تلا اُجلا نہ ہو تلا — کاگا کنٹھے پہپ مال ہنسلا نہ بھیلا (گورکھ ناتھ، گورکھ بانی)

۳۔ ہندی ساہتیہ کا اتہاس، رام چندر شکل صفحہ ۲۶ (۴) ہندی ساہتیہ کا اتہاس۔ رام چندر شکل صفحہ ۱۷۲

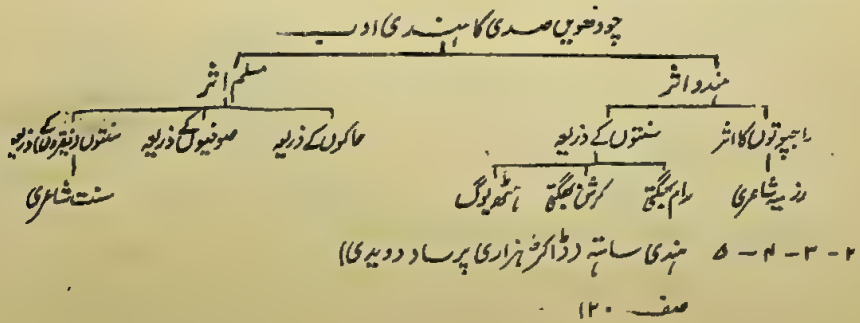
اُن جھوٹے نقابوں (MASKS) کو اُتار پھینکنا جن کو پہن کر آدمی کو پہچاننے سے انکار کرتا ہے۔ جب مذاہب میں پھیلی بُرائیوں پر ہر سُو اور ہر وقت اُنگلیاں اُٹھائی گئیں اور عوام میں مقبول سنت شاعر کھلے بندوں مذہبی وفاداری کی مانگ کرنے لگے تو ایک سماجی عمل حرکت میں آ گیا۔ ساتھ ساتھ سوچنے اور سوچ کر برائیوں کو دور کرنے کی کاوشیں عام ہوئیں۔ اس طرح ہندوستان کے مذاہب ایک دوسرے کے قریب آ گئے۔ سنتوں نے برائیوں اور غلط روایتوں کا زوردار مقابلہ کیا۔ لیکن اچھائیوں کی تعریف بھی اُسی زور کے ساتھ کی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ آپسی احترام کا احساس عام ہُوا۔ سنتوں کی شاعری اسی لئے[2] ہندوستان میں مذاہب کے درمیان حائل خلیج پاٹنے میں کامیاب ہو سکی۔ اس کے لئے کچھ سیاسی وجوہات بھی تھیں[1]۔ کبیر (۱۴۷۸ء سے ۱۵۳۰ء) سنت شاعری کا مجسمہ تھے۔ اتفاق سے وہ ایسے دور میں پیدا ہوئے تھے۔ جو مختلف مذاہب اور احساسات کے ٹکراؤ کا دور تھا۔ وہ براہمن کُنبے میں پیدا ہوئے اور مسلمان جُلاہوں کے ایک خاندان میں پالے پوسے گئے۔ "اس طرح مسلمان ہو کر بھی مسلمان نہیں تھے اور ہندو ہو کر بھی اصل میں ہندو نہیں تھے[3]۔ جُلاہے کا کام اُن سے ہو نہیں سکا اور سادھو فقیروں کے ساتھ بھٹکتے رہے۔ لیکن گرہستی بھی رہے۔" اس طرح وہ سادھو ہو کر بھی سادھو نہیں تھے[4]۔ "کبیر داس ایک ایسے نقطے پر کھڑے تھے، جہاں سے ایک طرف ہندو مذہب کا منظر تھا۔ اور دوسری جانب اسلام کا نظارہ جہاں ایک طرف گیان اور علم نکلتا ہے۔ دوسری طرف جہالت۔ جہاں ایک طرف یوگ مارگ (سِدھ ناتھوں کا عمل ریاضی) اور دوسری طرف بھگتی مارگ۔۔۔ یہی خیال انگیز چوراہے پر وہ کھڑے تھے۔ وہ دونوں طرف دیکھ سکتے تھے اور مخالف راستوں کے اوصاف اور نقائص اُنہیں صاف دِکھائی دیتے تھے[5]۔ کبیر کی شاعری میں جس بھگتی کا تذکرہ ہے اُس کی روح محبت ہے۔ بے لوث محبت۔ اس محبت کی بنیادی انسانی جبلّت کو وہ پاکھنڈ اور مصنوعی رنگوں تلے دبانا یا چھپانا

۱۔ ڈاکٹر رام کمار ورما نے وسطی دور کی ہندی شاعری پر ہندو اور مسلمانی اثرات کی برابری کی تصویر مندرجہ ذیل DIAGRAM میں کھینچی ہے۔

چودھویں صدی کا ہندی ادب

- ہندو اثر
  - راجپوتوں کا اثر
    - رزمیہ شاعری
  - سنتوں کے ذریعہ
    - رام بھگتی
    - کرشن بھگتی
    - ہٹھ یوگ
- مسلم اثر
  - حاکموں کے ذریعہ
  - صوفیوں کے ذریعہ
  - سنتوں فقیروں کے ذریعہ
    - سنت شاعری

۲ - ۳ - ۴ - ۵ ہندی ساہتیہ (ڈاکٹر ہزاری پرساد دویدی)

صفحہ ۱۲۰۔

برداشت نہیں کر سکتے۔ اُن کی شاعری میں ستی اور بہادر کی جابجا تعریف ملتی ہے۔ کیونکہ ستی حقیقی عشق کی خاطر ہنستے ہنستے جل مرتی ہے اور بہادر زندگی قربان کرتا ہے۔ یہی باہمی محبت مذاہب کے درمیان مفاہمت اور احترام پیدا کرتی ہے۔ اُنہوں نے رام کا نام بار بار لیا ہے۔ لیکن یہ رام ہندوؤں کے رام نہیں، ان کا رامائن کے کسی واقعہ سے کوئی تعلق نہیں، یہ تو بس ایک علامت ہے جو اُس وقت کی خدا میں خوب ہر دل عزیز تھی۔ رام سے مطلب وہ ایشور یا خدا ہے، جو ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کو قابلِ قبول ہو۔ دونوں کی پہنچ سے باہر نہ ہو۔

کبیر کی رواداری کوئی مبہم چیز نہیں تھی۔ بلکہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں پھیلی ہوئی بُرائیوں کے زبردست نکتہ چیں بھی تھے۔ جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہوگا۔

سنتو راہ دونوں ہم ڈیٹھا

ہندو ترک ہٹھا نہیں مانے	سواد سبن کو میٹھا
ہندو ورت ایکادشی سادھے	دودھ سنگھاڑا سیتی
ان کو نیگے من نہیں ہٹکے	پارن کرے سگوتی
روزہ ترک نماز گزارے	بسمل بانگ پکارے
اُن کو بہشت کہاں تے ہوئیے	سانجھے مرغی مارے
ہندو دیا مہر سو ترکن	دونوں گھر سوں تیاگی
وہ جلال وہ جھٹکا مارے	آگ دوہیں گھر لاگی

لیکن یہ معاملے کا ایک پہلو ہے۔ کبیر زندگی کے اثباتی پہلو پر بھی نظر رکھتے تھے۔ بلکہ اُن کا اِسی پر زور تھا اِسی لیے اِس نظم کا سارا تاثر اُنہوں نے اس آخری بند سے بدل ہی ڈالا ہے

ہندو ترک کی راہ ایک ہے	ست گورو اِسے بتائی
کہے کبیر سنو ہو سنتو رام نہ کہیو	خدائی

اس طرح کبیر کی شاعری میں جہاں جہاں رام کا نام آتا ہے جیسے۔ "ہری مورپیو میں رام کی بہوریا (بہو) یا برو سبھی رام کی دُہائی" وہ ہندوؤں کا رام نہیں بلکہ وہی مالک الخلوق خدا ہے۔

ہمارے رام رحیم کریا کیسو	اللہ رام ست ہوئی
بسمل میٹ بسمبھر ایکے	اور نہ دوجا کوئی

ایک ہی پد (چھوٹی نظم) میں کئی بار کبیر نے اللہ اور رام کا ذکر کیا ہے یا اگر کبھی خدا سے کوئی گذارش کی ہے تو اُسے ایک ساتھ ہی رحیم، رام اور کریم ناموں سے پکارا ہے۔ یہ بات قابلِ فہم نہیں ہے کہ کبیر جیسے باشعور

سنت یہ نام صرف ایک بے خودی کے انداز میں استعمال کرتے رہے۔ اِس کی ایک گہری مقصدیت تھی۔ اور وہ صاف طور پر یہی ہے کہ وہ اِن دونوں مذاہب کو ایک دوسرے کے قریب لانا چاہتے تھے۔ اِن میں باہمی احترام اور مفاہمت پیدا کرنا چاہتے تھے ؏

اللہ رام جیوں تیرے نائیں
بندے اُوپر مہر کرو میرے سائیں

مذہبی دیواروں کو کھڑا کرنا وہ صرف دماغی کھپنا سمجھتے تھے۔ کیونکہ ؏

پورب دِسا ہری کا باسا   پچھم اللہ مقاماں
دِل ہی کھوجو دِل ہی بھیتر   اہاں رام رحماناں

کبیر کی جبینِ نیاز نے جس صنم کو اپنے سجدوں کے لیے تراشا ہے۔ وہ نہ تو صرف ہندوؤں کا ہی اوتار ہے اور نہ مسلمانوں کا ہی خدا ——

ایک ناریکی اللہ میرا   ہندو ترک دونوں نہیں تیرا

اور جب کبیر ایسے خدا کی عبادت کرتے ہیں تو چاہتے یہی ہیں کہ ہندو اور مسلمان ان گاؤں کے خیال کو بڑھاوا دینے کے بجائے اُس مالک رحمان کے سامنے سر جھکائیں۔

تو پاک پرمانندے
پیر پیغمبر پنتہ تمہاری میں غریب کیا گندے

دونوں مذاہب کو ڈانٹنا ہی اُن کا مطلب نہیں تھا، بلکہ وہ انفرادی طور پر دونوں کی اچھی باتوں کی قدر کرتے اور اُن کی تعریف بھی کرتے ہیں۔ اسلام کے نظریۂ توحید کے وہ بڑے معتقد تھے۔ کہتے ہیں کہ اگر میں اصلی صاحب کو نظر انداز کر کے کسی دوسرے صاحب (خدا) کا نام لوں، جو حقیقی خدا ہے وہ مجھ پر خفا ہو جائے گا[1]۔ اسی طرح ہندو بھگتی میں ایشور کی تعریف میں بھگت دیوی دیوتاؤں کا حوالہ دیگر خدا سے مہر کی بھیک مانگتا ہے۔ کبیر اسی کی آواز میں آواز ملا کر کہتے ہیں۔

تا من کو کھوجو رے بھائی   تن چھوٹے من کہاں سمائی
سنو برہما نارد منتر گیانی   من کی گتی انہوں نہیں جانی
دھرو پرہلاد وبھیشن سیکھا   تن بھیتر من انہوں نہ دیکھا ......

---

1 میرا صاحب ایک ہے دوجا کہا نہ جائے
2 صاحب دوجا جو کہوں تو صاحب کھسرا جائے

کبیر کو ہندو اور مسلمان دونوں اپنا مانتے تھے[1]۔ کبیر کی ہر دلعزیزی کا پتہ اسی امر سے چلتا ہے کہ مرنے کے بعد اُن کے جسم فانی کی تدفین یا سنسکار کے سوال پر کافی جھگڑا اور تکرار ہوئی اور پھر روایت کے مطابق جب تابوت اُٹھایا گیا تو اُس میں سوائے چند پھولوں کے کچھ نہیں تھا۔ اُن ہی پھولوں کو مسلمانوں نے دفن کیا اور ہندوؤں نے جلایا۔ کہا جاتا ہے کہ رتن پور (صوبہ اودھ) میں اُن کی قبر بھی ہے[2]۔ کبیر نے حقیقی معنوں میں ہندی ادب میں خاص طور پر اور ہندوستانی سماج میں عام طور پر سیکولر نظریہ کی محکم بنیادیں رکھیں۔ یہی وجہ ہے کہ کبیر کے بعد تین صدیوں تک کوئی بھی ناخوشگوار فرقہ وارانہ واقعہ ہندوستانی تاریخ میں نہیں ملتا۔

اپنے وقت میں کبیر اکیلے سنت شاعر نہیں تھے۔ جنہوں نے فرقہ وارانہ رواداری کا پرچار کیا۔ کبیر کے ہی فرزند کمال نے اپنا پنتھ چلایا۔ ابراہیم شاہ کا "نورس" اپنی نوعیت میں ایک لاجواب گرنتھ ہے۔ کبیر کے ہی ہم عصر شعرا شیخ سلطان شیخ فرید، قاضی محمد، زندہ فقیر، سعید حسین، بہادر بابا، لطیف شاہ، سلطان نادر[3] وغیرہ کی بیشتر تخلیقات ملتی ہیں جو مذہب اور انسانیت کے لحاظ سے کبیر سے کافی ملتی جلتی ہیں۔ انہوں نے بھی ہندوؤں کے مایا، حقیقت اور برہم کی تشریح کرنے والے ویدانت کا سہارا بھی لیا اور صوفی مت سے بھی متاثر رہے[4]۔

یہ عمل صرف مسلمانوں کا ہی نہیں رہا، بلکہ سکھ گوروؤں نے بھی سنتوں کے ہی نقش قدم پر چل کر انسانی بھائی چارے، عدم تشدد، مذاہب کے باہمی احترام کا درس دیا۔ ہندی ادب میں سکھ گوروؤں کے ادب کا خاص مقام ہے کیونکہ سکھ دھرم مذکورہ دس گوروؤں سے پہلے بھی دوسرے ایسے سنت شاعر تھے جن کا کلام گورو گرنتھ صاحب میں موجود رہا۔ سکھوں کے پہلے گورو نانک نے ہندوستانی دھرم سادھنا اور سماجی طرز کو کافی متاثر کیا[5]۔ ان کی آواز پھر بھی باقی سنتوں سے مختلف رہی۔ جہاں سنتوں نے لاپرواہی، تنگ مزاجی اور اکھڑپن سے سماج کی برائیوں پر چوٹیں کیں، وہاں سکھ گوروؤں نے اپنی شاعری میں نرمی، حلیمی اور وسعت قلبی کا مظاہرہ کیا۔ انہوں نے کبھی انسانی شکست خوردگی کا راگ نہیں گایا اور مذہبی قدروں کی اونچائی کو گیتوں کا جامہ پہناتے رہے۔ ان کی زبان سیدھی سی ہوتی جو سیدھے دِل کی گہرائیوں میں جا پہنچتی۔ گورو نانک دیو آدمی سے کہتے ہیں:

رین گنوائی سو کے — دِوس گنوایا کھائے
ہیرے جیسا جنم ہے — کوڑی بدلے جائے

۱۔ ہندوؤں نے انہیں بھگت کبیر اور مسلمانوں نے پیر کبیر کہا — کبیر سنگرہ (پرشورام چترویدی) صفحہ ۱۰۵
۲۔ آئین اکبری، صفحہ ۱۲۹ ۳۔ ہندی ساہتیہ۔ ہزاری پرساد صفحہ ۱۱۸
۴۔ Influence of Islam on Indian Culture تاراچند۔ صفحہ ۲۰۶
۵۔ ہندی ساہتیہ۔ ہزاری پرساد صفحہ ۱۲۸

جن شیخ فرید کا ذکر اوپر ہوا ہے اُن کی شاعری کے نمونے بھی گورو گرنتھ صاحب میں جمع ہیں، یہ پنجابی شاعر بابا فرید سے مختلف تھے۔ انہوں نے دُنیاوی اور لوک اشاروں کو لے کر مجازی عشق اور حقیقت کو پیش کیا۔

کاگا کرنگ ڈھنڈھولیا   سگلا کھایا ماس

اے دُوئی نینا مت چھوہو   پی دیکھن کی آس

گورو نانک دیو کے علاوہ گورو انگد، گورو امرداس، گورو ارجن دیو، گورو تیغ بہادر اور گورو گووند سنگھ کے بھی پد ملتے ہیں، جو ہندی میں ہی لکھے گئے اور جن میں اخوتِ انسانی اور مذہبی برابری کی روایت کو اور پائیدار کرنے کی کاوشیں ملتی ہیں۔ سکھوں کے علاوہ سنت مت نے جینیوں کو بھی چھوا۔ ڈاکٹر ہزاری پرساد دیویدی نے سترہویں صدی کے ایک جین سنت شاعر آنند گھن کا ذکر کیا ہے۔ جنہوں نے "آنند گھن چوبیسی" اور "آنند گھن بہتری" کی تخلیق کی۔[1]

اس امر پر زور دینے کی کوئی ضرورت نہیں کہ غیر ہندو مذاہب میں سب سے زیادہ مسلمانوں نے ہندو دھرم کو سمجھا اور سمجھایا ہے۔ اسلام نے ہندوستان میں آکر ہندوستانی طرزِ زندگی اور مذہبی عقیدہ سے اثر قبول کیا اور اپنا خصوصی اثر ہندو مذہب پر ڈالا ہے۔ اس لئے جب ہمیں مسلمانوں کی ایسی مثالیں ملتی ہیں، جہاں انہوں نے ہندو ویدانت اور طرزِ زندگی، وشواس اور عقائد کو اپنایا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اپنے مذہب پر سے اُن کا وشواس اُٹھ گیا۔ دوسرے مذہب کو سمجھنے اور اس کی عزت کرنے سے اپنا مذہب خطرہ میں پڑ سکتا ہے۔ یہ بات کبھی ہندوستان میں نہیں مانی گئی۔ ہندی زبان نے اپنے خصوصی سنسکاروں کے باوجود مسلمان عقیدہ اور طرزِ فکر کے لئے بھی برابر گنجائش فراہم کی۔ اس لحاظ سے ہندوستان میں اسلام کا عظیم ترین دور مغلوں کے سلطنتِ دہلی پر مستقل طور سے قابض ہونے سے پہلے ہی شروع ہو گیا تھا۔ بابر کے بعد شیر شاہ نے ہمایوں سے دہلی کا تخت چھینا اور شیر شاہ نے سلاطین کی افراتفری اور مذہبی تنگ نظری سے تنگ آئے ہوئے ہندوستان کے عوام کو پہلی بار راحت کی سانس لینے کا موقعہ دیا۔[2] شیر شاہ کے قلیل دور میں ہی ہندوستان میں اسلامی تاریخ کے ماہِ تاباں اور ہندی ادب کے نور ملک محمد جائسی کی شاعری وجود میں آئی۔ اسلام کو جتنی تقویت صوفیوں کے محبت کے پیغام نے ہند میں بخشی، اتنی محمود غزنوی کے حملوں نے نہیں بخشی۔ جائسی بھی صوفی تھے۔ صوفی شاعروں میں ہم ہندو اور اسلامی تصوریوں کا عجیب لیکن خوشگوار میل پاتے ہیں۔ ان کے رزمیوں کے پلاٹ پوری طرح سے

۱۔ وہی صفحہ ۱۶۵

۲۔ "اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمان صوفیوں پر ہندوستان میں آنے کے بعد ہندو ویدانتیوں کا اثر پڑا۔" عرب اور ہند کے تعلقات، مولانا سید سلیمان ندوی، صفحہ ۲۰۳ (۳)

A Short History of Muslim Rule in India
Dr. Ishwari Prasad

ہندوستانی ہیں۔ کرداروں کے آدرش ہندو فلسفہ اور دھرم سے ہی متحرک ہیں۔ لیکن کہانیوں کے انجام اسلامی اصولوں سے وابستہ ہیں۔ ان کی ہیئت ہندوستانی ہوتے ہوئے بھی فارسی کی مثنوی سے متاثر ہے۔ کیونکہ دوہا چوپائی وغیرہ تو صرف ہندی شاعری کی ہی روایت ہیں۔ دراصل صوفیوں کی ہندی شاعری نے ہندو جسم میں مسلمان روح پھونکی ہے صوفی ہندوستان میں آئے تو ہندو مت کا کافی اثر انہوں نے قبول کیا۔ اس سے پہلے بھی یعنی کہ خود ایران میں "انا الحق" کی آواز بلند کرنے والے صوفی ویدانت کے "اہم برہمسمی" (میں ہی برہم ہوں) سے متاثر تھے۔ مولانا سعید سلیمان ندوی اپنی کتاب "عرب اور ہند کے تعلقات" میں لکھتے ہیں —— "جہاں تک ہم سے جانچ ہو سکی ہے۔ ہمارے پاس کوئی ایسی منطق نہیں جس سے یہ بات ثابت ہو سکے کہ ہندو ویدانت کا ترجمہ عربی زبان میں ہوا ہو اگرچہ اسلام میں اس خیال کی شروعات عیسوی تیسری صدی کے آخر یعنی کہ حسین بن منصور حلاج کے وقت سے ہوتی۔ بات دراصل یوں ہے کہ مسلمانوں میں محی الدین ابن عربی سب سے پہلے آدمی ہیں۔ جنہوں نے اس اصول کی تائید زوروں سے کی ہے۔ وہ سپین کے رہنے والے تھے اور انہیں ہندو فلسفہ سے متعارف ہونے کا موقعہ کبھی نہیں ملا تھا۔ اس لئے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان پر ہندوستانی ویدانت کا نہیں تو افلاطونی فلسفہ کا اثر پڑا تھا[1]۔ اس ضمن میں کئی اور مفکروں کی رائے یہ بھی ہے کہ نو۔ افلاطونی فلسفہ ویدانتی اثر سے مبرا نہ تھا۔ اور اس لئے اسلامی ثقافت پر ویدانت کا اثر ضرور پڑا۔ مسٹر کول برک (COL BROOK) کا ویدانتی فلسفہ حیات کے بارے میں کہنا ہے کہ "اس ضمن میں ہندو گورو تھے، شاگرد نہیں"[2]۔ خود مولانا ندوی صاحب مانتے ہیں کہ "اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان صوفیوں پر بھارت میں آنے کے بعد ہندو ویدانتیوں کا اثر پڑا تھا[3]" ہندوستان میں صوفی مت چار فرقوں میں تقسیم ہوا۔

چشتی۔ سہروردی۔ قادری۔ نقش بندی۔

ہندوستان میں جب صوفی آئے تو اپنے انفرادی کردار کی پاکیزگی اور صداقت سے انہوں نے عوام کے دلوں میں کافی اونچا مقام حاصل کیا۔ انہوں نے دوسرے اور خاص کر ہندو مذہب کے تئیں بہت ہی وسیع القلبی کا مظاہرہ کیا۔ اس سے اسلام کی کافی تبلیغ ہوئی۔ یہ محبت اور خلوص کی نتیجہ تھی۔

انہیں فرقوں کے نظریہ سے متاثر صوفی شعراء میں ملک محمد جائسی کا مقام اونچا ہے۔ حالانکہ اُن سے پہلے مُلا داؤد، کطبن کی مرگاوتی، مینجھن کا مدھو مالتی ملتا ہے۔ جائسی نے ان کے علاوہ سپنا وتی

۱۔ عرب اور بھارت کے تعلقات صفحہ ۲۰۳

۲۔ John Dosan: A classical Dictionary Hindu Mythology and Religion PP,92

۳۔ عرب اور بھارت کے تعلقات" صفحہ ۲۰۳

پرتیاوتی اور مگدھاوتی کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ لیکن ابھی تک ان کا کلام منظرِ شہود پر نہیں آیا ہے۔

صوفی شعراء نے ہندوؤں میں مروجہ اور ہر دلعزیز کہانیوں کو لیا اور انہیں اس طرح سے پیش کیا کہ اسلام کے اصول ان میں ٹھیک ٹھیک بیٹھے۔ خود ان شعراء نے یہ مانا کہ انہوں نے ملک میں سنی سنائی جانے والی لوک کہانیوں کو ہی چن لیا۔ جائسی نے شمالی ہند میں مشہور ہیرامن سوئے اور رانی پدماوتی کی لوک کہانی کا سہارا لے کر اپنی لافانی کتاب پدماوت کی تخلیق کی۔ کئی شعراء نے نیم تاریخی ([illegible]) کہانیاں بھی لیں اور مبالغہ آمیزی سے کام لے کر انہوں نے خالص ادب کا روپ دیا۔ جن اسلامی اصولوں کا انہوں نے پرچار کیا۔ ان کا روپ یہ تھا — خدا ایک ہے۔ لیکن بندہ خدا کے ساتھ ایک ہو سکتا ہے اور یہی اس کی زندگی کا مقصد ہونا چاہیئے۔ خداوند کی عبادت میں رخنہ ڈالنے والا شیطان ہوتا ہے اور یہی راہ میں ہر گامزن کرانے والا پیر یا گورو۔ خدا کی عبادت کا سب سے اچھا ذریعہ ہے۔ معبود کو محبوب سمجھنا۔ محبوب کا جو روپ فارسی شاعری میں رائج تھا وہ محبوب کو مرد سمجھنے کا تھا۔ لیکن صوفی شاعروں نے محبوب کو عورت مانا اور عابد کو مرد۔ ہندوستان میں عابد اور معبود کا رشتہ فارسی روایت سے مختلف رہا ہے۔ صوفیوں نے ہندوستانی روایت کو ہی اپنایا۔ کبیر نے ضرور خود کو رام کی بہو بتایا اور ان کے ساتھ خاوند اور بیوی کا رشتہ مانا۔ لیکن میرا بائی نے بھی کرشن کو اسی طرح خاوند مانا۔ کبیر کا یہ مت تو ایک استثناء ہے۔ دراصل ہندوستانی طرزِ عبادت میں بھگت جو ہوسو ہی رہتا ہے اور بھگوان بھی بھگوان ہی رہتا ہے۔ گو وسطی دور میں رادھا بلّبھ فرقہ میں سبھی بھگت خود کو رادھا کی سوکنیں اور اس طرح کرشن کی بیویاں ماننے لگے۔ کہنے کا مطلب ہے کہ صوفیوں نے فارسی تصورِ عشقِ مجازی میں اس لئے ردوبدل کی کہ وہ ہندوستانی آب و ہوا کے مناسب ہو اور اس طرح انہوں نے سب سے پہلے سچی تفہیم کا ثبوت دیا۔ ہندوستانی لوک کہانیوں میں عاشق مصیبتیں جھیل کر اس محبوب کے پاس پہنچتا ہے جس کا پتہ اسے کسی پرندے یا جانور نے دیا ہوتا ہے۔ فرہاد نے بھی شیریں کو پانے کے لئے ایک کوہ کو پھوڑا تھا۔ جائسی کے پدماوت کا ہیرو رتن سین ہیرامن طوطے کے بیان کردہ حسن و جمال پر فریفتہ ہو کر سنگھل دیپ (جزیرہ لنکا) کی راجکماری پدماوتی کو پانے چل پڑتا ہے۔ راستے میں اسے بہت سی مصیبتیں اٹھانی پڑتی ہیں۔ جہاز ڈوب جاتا ہے۔ لیکن بالآخر وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے نئی بہو کے ساتھ واپس چتوڑ آنے پر رتن سین کو علاؤالدین خلجی کے حملہ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ علاؤالدین اس کی حسین بیوی پر آنکھ لگائے ہوئے ہے۔ پہلی بار علاؤالدین کو شکست ملتی ہے۔ لیکن دوسری بار رتن سین ہار جاتا ہے اور پدماوتی اس کی لاش لیکر ستی ہو جاتی ہے۔ اس کہانی کے ذریعہ جائسی خدا کو پانے کی راہِ عبادت میں پیش آنیوالی مشکلات کی تشریح کرتا ہے۔ لیکن عجوبہ کہ یہ اسلامی اور صوفیانہ تشریح کہیں بھی ، ہندو فلسفہ کی تشریح سے

نمازکی میں نہیں کیا ایک ہی نظم میں جائسی نے صوفی امروں کی بھی تبلیغ کی ہے اور ہندو دھرم کی بھی تائید کی ہے۔ اسلامی دھرم کے مطابق یہ پد دیکھنے کے قابل ہیں۔

خدا کی وحدت (اسلام)

سمروں آدی ایک کرتارو　　مرہ جیو دینہ کینہ سنسارو

(پہلے ہی اُس واحد (خالق) خداوند کو یاد کرتا ہوں جنہوں نے مجھے زندگی بخشی اور اِس مخلوق کو بنایا)

محمدؐ کی عبادت (اسلام)

کینہ پُرش ایک نرمرا　　نام محمد پُونو کرا
چاری میت جو محمدؐ ٹھاؤں　　جنہ دینہ جگ نرمل ناؤں

(خداوند نے) (ایک پاک اِنسان کی تخلیق کی اُن کا نام محمدؐ رکھا اور وہ پونم کا چاند کی طرح منوّر تھے محمدؐ کے ساتھ ساتھ اُن کے چار یار رہا کرتے تھے، جنہیں اس دُنیا نے پاکیزہ نام بخش دیئے)

دیپک لیہ جگ کنہ دینا　　بھا نرمل جگ مارگ چینا
جونہ ہوت اس پُرش اجارا　　سوجھ نہ پرت پنتھ اندھیارا

(خدانے) (ایک چراغ کے روپ میں (محمدؐ کو) اِس دُنیا کو عطا کیا۔ اِس سے دُنیا روشن ہو گئی اور اُسے اپنا راستہ نظر آنے لگا۔ اگر یہ اُجلا اِنسان نہ ہوتا تو ہمیں کچھ دِکھائی نہ دیتا اور راستہ اندھیرے میں ہی رہتا۔)

جسمانی ریاضت کی اہمیت (ہندو دھرم)

نو دوں کھنڈ نو پوری　　او تمہ وجر کیوار
چاری بسیرے جو چڑھے　　ست سوں اُترے پار

(پدماوتی کی جائے رہائش سنگھل دیپ کے محل میں) نو تختے ہیں جن کی نو سیڑھیاں ہیں اور نو مضبوط برج بنے ہیں۔ ان پر چار بار پڑاؤ ڈال کر جو چڑھ پائے اور صداقت کا سہارا لے، وہی پار اُترتا ہے اِنسانی جسم کی نو اندریاں (ـــــــ) یعنی اعضاء ہوتے ہیں جن کو تپسیا سے بس میں کر کے صوفی دھرم میں بتائے گئے چار مراحل شریعت.. طریقت حقیقت اور معرفت کو پار کر کے ہی ایشور کی قربت حاصل کر سکتا ہے۔

جائسی کی شاعری میں ہندو اور مسلم تمدنوں کا خوشگوار ملن بہت سی جگہوں پر مل سکتا ہے۔ لیکن اس بات کی اہمیت اتنی ہی نہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ ہندوؤں کی مذہبی روایات کی آڑ میں جب جائسی اور دیگر صوفی شعراء نے اسلامی درس دینا چاہا تو قارئین میں اُس کا ردِ عمل کیا رہا؟ اس سوال کا جواب ہمیں اس تاریخی حقیقت سے ملتا ہے کہ تلسی کی رامائن کے بعد ہندی پردیش میں اگر کسی شاعر کا سواگت کیا گیا اور اُسے اپنایا گیا تو وہ جائسی ہی تھا۔ اس کی وجہ لوک کہانی کا بیان ہی نہیں تھا۔ جائسی نے جس احترام کے ساتھ ہندوؤں کے دیوی دیوتاؤں مذہبی رسومات اور تمدنی رواجوں کو شاعری کا رنگ دیا۔ اتنی ہی صاف دلی اور صاف گوئی کے ساتھ اسلام کی وفاداری کو بھی کھلے عام قبول کیا۔ صاف ظاہر ہے کہ باہمی مفاہمت کے لئے ایسے ہی رویہ کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ جائسی نے اس طرح ہندی شاعری میں ایک عظیم روایت کی بنیاد تو نہیں ڈالی۔ مگر بنیاد کو اتنا مضبوط بنایا کہ ان کے بعد درجنوں صوفی شاعروں نے اسی طرز کی شاعری کو فروغ دیا۔ انسان اور انسان کے درمیان محبت، عابد اور معبود کے درمیان محبت عاشق اور معشوق کے درمیان محبت۔ بس یہی جائسی کا بنیادی اصول ہے۔ یہ اسی اصول کی بدولت تھا کہ پدمات کے علاوہ جائسی نے دو اور رزمیہ نظمیں لکھیں جو مذہبی نظریہ کے مطابق اسلام کے طرز فکر کی زیادہ وضاحت کرتی تھیں اور خالص شاعری کی کم، لیکن پھر بھی انہیں ہندو قارئین نے دل کھول کر اپنایا اور مانا۔ اکھراوٹ "فارسی کے دیوان کے طرز پر لکھا گیا اور اس میں ہندی کے حروف سے شروع ہونے والے پدوں میں اسلامی نقطہ نظر کے مطابق دنیا کے وجود، خاتمہ، شروعات پر اظہار خیال ہوا ہے۔ اور اس میں حضرت محمدؐ کی عظمت اور ان کے تعین عقیدت کا نذرانہ پیش ہوا ہے ؎

گگن ہتا نہہ مہہ ہتی نہے چند نہہ سور
السیہ اندھو کوپ منہ رچا محمدؐ نور

(تب آسمان نہیں تھا، دھرتی نہیں تھی اور نہ ہی چاند اور سورج تھے، ایسے اندھیرے کنویں میں محمدؐ جیسے نور کی تخلیق ہوئی)

تب بھا پُنہ انکور سرجا دیپک نرملا
رچا محمد نور جگت رہا اجیار ہوئو

(تب کلا پھوٹا اور خداوند نے ایک شفاف چراغ کو جنم دیا۔ وہ محمدؐ کا نور تھا جس سے دنیا میں اُجالا پھیل گیا)

نور محمدؐ دیکھ سب   بھا ہلاس من ہولو
پُنہ ابلیس سنچاریو   ڈرت رہے سب کولو

(محمدؐ کا نور دیکھ کر سبھی کا دل بشاش ہوگیا۔ پھر ابلیس تو گھومتا رہا، لیکن ڈرتا ہی رہا)

" الھراوٹ" میں قدم قدم پر آنحضرت کے نور، اُن کے خلوص، اُن کی وسعت قلبی اس مخلوق اور کائنات میں انکی سرداری وغیرہ کا تذکرہ ہوا ہے۔ ہر پد شروع ہونے سے پہلے ایک ایک سورٹھا[۲۹] ہوتا ہے جس میں ضرور محمدؐ کا تذکرہ ہے۔ علاوہ ازیں نماز، حج، روزہ وغیرہ کا بھی تشریح ہوئی ہے۔

نا۔ نماز ہے دین کہ تھونی   پڑھے نماز سولو بڑھو گونی
کہی تریقت چشتی پیرو   اُدھرت اشرف اور جہنگیرو

لیکن اسلام کے نظریہ کی اس تشریح کے ساتھ ہی کہیں تو اس تانے میں ہندو ہٹھ یوگی سادھنا کا بانا پیرو دیا گیا ہے ؎

پتھہ منہ انس سمانیو آئی   سُنّہ محل ملہ آوے جائی
تہاں اُٹھے دُھن "اونکارا"   الہند سبد ہولو جھنکارا

یہاں ہٹھ یوگیوں (جیسے سدھ اور ناتھ وغیرہ) کے ریاض اور اُنکے ادب میں استعمال کئے جانے والے الفاظ ملتے ہیں جیسے سُنّہ محل = شونیہ یا سُونا محل یعنی کہ آدمی کا برہمانڈ جہاں سُشمنا ناڑی (نس) کو پہنچایا جاتا ہے پھر وہاں اونکار = اوم کار کی دھونِ یا آواز آتی ہے۔ جسے ہٹھ جوگی "ان ہد شبد" کہا کرتے۔ اس شبد یا آواز کے آنے کے ساتھ ہی جوگی کی سادھنا مکمل سمجھی جاتی اور وہ برہانند یا لطف خدائی پاتا ہے۔ یہ خالص ہندو عمل رہا ہے۔ اس ضمن میں عقل خوشگوار تعجب ہوتا ہے جب ہم جائسی کو اس عمل سے محمدؐ کو پہچاننے کا درس دیتے ہوئے پاتے ہیں۔ مندرجہ بالا پد کی شروعات اس . . سورٹھے سے ہوتی ہے۔

ہیا کنول جس پھول   جیو تتھہ منہ جس باسنا
تن تجہ من منہہ بھول   محمدؐ تب پہچانیئے

(ہردے یا دل کنول کے پھول جیسا ہے اور آتما اس میں باس یا خوشبو کی طرح رہتی ہے۔ جسم کو چھوڑ کر

---

[۲۹] سورٹھا ہندی شاعری میں استعمال کیا گیا ایک میٹر METRE جو دوہے سے ذرا مختلف ہوتا ہے۔

اپنے من میں کھو جاؤ، تب محمدؐ کو پہچان سکو گے)

اور اس پہچاننے کا عمل وہی ہے جو ایک ہندو جوگی کو برہمانند پانے کے لئے کرنا پڑتا ہے۔ اسی طرح "اکھراوٹ" میں ہی ایک اور جگہ پر انسان کے چار بہترین اور سب سے زیادہ مفید اعضاء آنکھیں، زبان، کان اور منہ کو خالق سے دیئے گئے چار رتن بتاکر جائسی کہتے ہیں کہ ان کو مار کر اور بس میں کرکے ہی محمدؐ کے دیدار ہو سکتے ہیں۔

چھانڈؤ گھی اور مچھری ماں سو — سوکھے بھوجن کرہو گراسو
دودھ مانسو گھیو کرنہ اہارو — روٹی سانہ کرہہ بچر ہارو
الیہ وِدھی کام گھٹاوہہ کایا — کام کرودھ ترسنا مد مایا

گھی، مچھلی گوشت کھانا چھوڑ دو، سوکھی خوراک کھایا کرو۔ دودھ گوشت نہ کھاؤ، روٹی کو بس سان کر پھل وغیرہ کھایا کرو۔ اس طرح جسم کو گھٹاؤ اور کام (خواہش) کرودھ (غصّہ) ترشنا (پیاس) مدھ (تکبر) اور مایا (جھوٹا۔ جال) کو ختم کرو۔ یہ تشریح اسلامی نقطہ نظر سے دور جا بیٹھتی ہے لیکن ہندوستان کے عوام پر اسکا کتنا پُر اُمید اثر پڑا ہوگا۔ اسکا اندازہ کرنے کے لئے زیادہ محنت کی ضرورت نہیں۔

جائسی کے بعد سادھو، دکھ ہرن داس کایستھ، سور داس، نگم کایستھ، ہر سیوک مشر، ایشور داس وغیرہ ہندو شعراء ہوئے جنھوں نے اسی طرز بیان کو اپنایا اور اپنے وقت کے بادشاہ خداوند اور محمدؐ کی تعریف میں اسی طرح پد لکھے۔ مسلمان صوفیوں میں جائسی کے علاوہ کتبن، منجھن، عثمان، قاسم شاہ، شیخ نبی، نور محمد، نثار فاضل شاہ، نصیر وغیرہ مشہور ہیں۔ محبت کے گیت گانے والے ان شعراء میں وہی سیکولر اور عزت باہمی کا نظریہ ملتا ہے: دراصل وسطی دور کی یہ بھگتی شاعری ہندی میں مذہب کے ایک پاک و شفاف روپ اور شاعری کے کمال کا ایک مجسمہ پیش کرتی ہے۔ رابندر ناتھ ٹیگور اس بارے میں کہتے ہیں کہ "وسطی دور کے ان مرتاض اور شاعروں نے تخیل اور ادبی لذت کو جو وسعت بخش دی ہے اسمیں غیر معمولی خاصیت ہے۔ وہ یہ ہے کہ ان کی تخلیق میں اونچے درجہ کے مرتاض اور اونچے درجہ کے شاعر کا ملن ہوا ہے۔ اس طرح کا ملن کہیں اور نہیں ملتا۔"[۳۵]

۳۵۔ رابندر ناتھ ٹیگور۔ سندر گرنتھاولی (حروف اول) سنہ ۱۹۹۳

یہ بھگتی ایک تحریک کے روپ میں پیش ہوئی، جو جنوبی ہندوستان سے شروع ہو کر شمالی ہند میں پھیل گئی۔ تواریخ کا طالب علم اسے ایک تحریک کی شکل میں ہی پاتا ہے۔ اس تحریک کا جنم سیاسی اور سماجی افراتفری کے پس منظر میں ہوا اور شعوری طور پر نہ سہی لیکن اس تحریک کی یہ غیر شعوری کوشش رہی کہ کثیر المذہب اور کثیر فرقوں والے بھارتی سماج میں کسی حد تک یکسانیت پیدا کی جائے۔ مذہب انکے لئے انسان اور انسان کو الگ کرنے والا آلہ نہیں بلکہ آفاقی انسانی قدروں کی یک نیت کا مظہر عقیدہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صوفی مت سے متاثر ہندو شاعر بھی محمدؐ کے نور سے منور ہوا جاتا ہے اور کرشن کی رنگین اور دلفریب زندگی کے گیت گاتا ہوا مسلمان شاعر ایک ہندو بھگت کی ہی طرح جھوم اٹھتا ہے اور گا اٹھتا ہے ؎

مانوش ہوں تو وہی رس کھان	بسوں برج گوکل گاؤں کے گوارن
جو پشو ہوں تو کہا بس میرو	چروں نت نند کی دھینو منجھارن
پاہن ہوں تو وہی گری کو	جو دھریو کر چھتر پرندر دھارن
جو کھگ ہوں تو بسیرو کروں	ملہ کالندی کول کدمب کی ڈارن

(میں انسان ہوں تو برج یا گوکل گاؤں کے گوالوں میں رہا کروں، میں حیوان ہوں تو میرا کیا بس چل سکتا ہے میں صرف نند کی گائیوں میں چرا کروں۔ مجھے پتھر کا جسم ملے تو اسی پہاڑ کا رہوں، جسے بھگوان کرشن نے اندر سے گوالوں کو بچانے کے لئے ہاتھ میں چھاتے کی طرح دھارن کیا تھا جو مجھے پنچھی کا جنم ملتا ہے تو میرا بسیرا جمنا کے کنارے اگے کدمب پیڑوں کی ٹہنیوں میں ہو۔)

رس کھان (یا رس خان) کا بھگوان کرشن کی لیلا کی دھرتی برج اور گوکل کے ساتھ اتنا ذہنی تعلق تھا کہ وہ مستی اور بیتابی کے عالم میں بھی اسکی وابستگی کو نہیں بھولتا۔ یہ شاید کرشن کا رسیا روپ ہی ہے جو ہندوستان کی خشک اور بنجر زمین کو سینچتا ہے۔ کرشن جب راس رچاتے ہیں تو کوئی اونچی ذات کا نہیں رہتا نہ کوئی نیچی ذات کا۔ کوئی ہندو یا مسلمان نہیں رہتا۔ سبھی لافانی محبت کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں اور ہاتھ میں ہاتھ ملا کر ناچ اٹھتے ہیں۔ کرشن بھگتی سے تعلق رکھنے والے ادب میں ایسی مٹھاس اور مدھرتا ہے۔ جو مذہب اور عقائد کے بندھنوں سے بہت اوپر ہے [۱۳۱] اس وقت مغل شہنشاہوں کی حکومت تھی ۔ کتنے ہی بھگت شاعروں کے بارے میں یہ

[۱۳۱] ہندی ساہتیہ — ہزاری پرساد صفحہ ۲۰۷

کہا جاتا تھا۔ کہ اُنہیں اکبر اعظم نے دربار میں بلا کر عزت بخشی۔ سُور داس، کنھن داس، ہری داس وغیرہ کے مدھر سواؤں
سے بھرے بھجنوں نے اکبر اعظم کا دل موہ لیا۔ روایت ہے کہ بادشاہ کے ایک اہلکار سور داس مدن موہن تھے انہوں
نے اپنے قبضہ کی ساری سرکاری دولت منتوں، صوفیوں اور شاعروں میں تقسیم کی۔ اور پھر راتوں رات بھاگ گئے
بادشاہ نے سُنا، لیکن خطا معاف کی۔ اکبر نے مذہبی رواداری کی جو حوصلہ افزائی کی اور خود اپنی زندگی سے مثالیں پیش
کیں، اُن سے اُس وقت کے ہم عصر ادیبوں میں بھی باہمی رواداری کے رجحان چل پڑے۔ پھر اکبر ادب آرٹ اور
فن کے خود بھی بہت دلدادہ تھے۔ اُنہوں نے سماج میں بہت سے سدھار کئے جس طرح اُس وقت کی بھگتی شاعری
کے پس منظر کا ویشنو سمپردائے VASHNAV SCHOOL سُدھار وادی نظریہ ہی تھا۔ ۳۲؎
سُدھار کرنے والے مت کے لئے فرقہ وارانہ منافرت اور علیٰحدگی کے رجحان کوئی معنی نہیں رکھتے۔ لیکن بدقسمتی
سے بھگتی تحریک کے اس مقصد کو چند مغربی مورخوں نے غلط رنگ میں پیش کیا کہ غلط فہمی پیدا ہو سکے اور
ہندوستان کے تاریخی سیکولر نظریہ کے سلسلہ کو مسخ کر کے پیش کیا جائے۔ بھگتی کا مقصد کچھ نہیں تھا، کیونکہ بھگتی تو
ایک دم ظاہر ہوئی ـــــ بجلی کی چمک کی طرح سب پرانے مذہبی عقائد کے اوپر ایک نئی ہی بات دکھائی دی۔
کوئی ہندو یہ نہیں جانتا کہ یہ بات کہاں سے آئی اور کوئی بھی اس کے ظہور کے بارے میں کوئی فیصلہ کن رائے
نہیں دے سکتا۔ ۳۳؎ چونکہ بھگتی کے ایک تحریک کے روپ میں شروع ہوئی اور جس نے سماج کی زندگی کے ہر پہلو کو
چھوا، اور ہر ادبی مصنف کو متاثر کیا۔ ایک دم راتوں رات ہندوستان کی دھرتی پر نمودار ہوئی۔ جو ہندو اس سے
پہلے بھگوان، انسان اور پرماتما کے رشتوں وغیرہ کے بارے میں کچھ نہیں جانتا تھا۔ وہ ایک دم عشق خدا کے
گیت گا اٹھا اور اُس نے اعلیٰ شاعری کے نمونے پیش کئے۔ مُسلمان بھی آنکھ موند کے اس سے متاثر اور متحرک
ہوگئے !!

ہندوستان کی سیکولر زندگی کو غلط رنگ میں پیش کرنے والے یہ مغربی یا مغرب نواز مورخ بھگتی کی ابتداء
کی وجہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ شمالی ہند پر جب مسلمانوں کے حملے ہو رہے تھے اور مُسلمان حکمران مندر مسمار کرا رہے تھے
تو جنوبی ہند میں مذہبی اداروں کی یہ گت ہوتی دیکھ کر کچھ بھگت فلسفیوں نے اس تحریک کو چلایا۔ مگر اگر بھگتی کی

۳۳؎ "بودھ مت اور جین مت کیطرح وشنو مت بھی دھارمک سدھار سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ مت پانچسو سال قبل مسیح ظاہر ہوا تھا۔"
Encyclopedia of Religion and Ethics Vol 12. P: 571

شروعات کی یہی وجہ ہوتی تو اِسے سب سے پہلے سندھ اور پھر شمالی ہندوستان میں ظاہر ہونا چاہیئے تھا۔ لیکن ہوئی وہ جنوب میں[۳۴]۔ پھر اگر بھگتی کی وجہ مسلمانوں کا مندروں کو توڑنا ہی تھا تو مسلمان شعرا کس طرح اس سے متاثر ہو کر اسی کی رَو میں بہتے۔ رس کھان کیوں کرشن کی مرلی پر تینوں دنیاؤں کی دولت کو نثار کرتے؟ رحیم کو کرشن کی شخصیت میں ایسی کیا کشش نظر آ گئی کہ وہ کہہ اُٹھے ؎

جیہ رحیم جبت آپنو کینو چتر چکور
نِسہ باسر لاگیو رہے کرشن چندر کی اور

(جب سے رحیم نے اپنا من چکور پنچھی بنایا ہے، تب سے وہ رات دِن کرشن روپی چاند کی طرف ہی دیکھا کرتا ہے) پھر رحیم (عبدالرحیم خانخاناں) اکبر کے سرپرست بیرم خان کے فرزند تھے۔ اِن کو علم کے ہر شعبے پر عبور حاصل تھا[۳۵]۔ یہ سنسکرت، فارسی، عربی اور ہندی کے برابر درجہ کے عالم تھے۔ رس خان اور رحیم کے علاوہ قادر، احمد، گنگ، الیسی علی، ناگری داس، آنند گھن وغیرہ شعرا ہوئے جو اکبر اعظم کے دربار کی شان تھے۔ اکبر کے علاوہ دوسرے مغل بادشاہوں نے بھی ادب اور خاصکر ہندی ادب کی کافی سرپرستی کی۔ جہانگیر اکبر سے متاثر ہوئے اور جہانگیر کے آدرشوں سے شاہجہان متاثر ہوئے۔ ادب کو چھوڑ کر جہانگیر نے مصوری کی بھی خوب حوصلہ افزائی کی[۳۶]۔ اکبر نے چاہا تھا کہ بھارت کے اُس وقت کی دو تمدنوں (ہندوؤں اور مسلمانوں کے) کو ایک کیا جائے۔ اس لئے اُس نے مہابھارت، ہری ونش پُران وغیرہ کے فارسی میں ترجمے کروائے۔ اکبر کے ہی ہم عصر ہندی کے سورداس، تلسی داس، گورو ارجن دیو، اور راما نند کے پیروکار دادو، ملوک داس، ریدی داس وغیرہ ہوئے۔ دادو احمد آباد کا جُلاہا تھا۔ اور ریدی داس چمار۔ جہاں اکبر کے زمانہ میں مصوری کے نمونوں میں آگرہ اور الٰہ آباد کے قلعے اور فتح پور سیکری کے خوبصورت نقش مشہور ہیں، وہاں اکبر کے زمانہ کے اور اُس کی سلطنت کو ماننے والے ہندو راجاؤں نے بھی اسوقت بندرابن میں کئی مندر بنوائے۔ اسطرح سرکاری سطح پر ہی جب ایک مکمل مذہبی احترام اور یگانگت کی پالیسی کو فروغ ملا۔ تو سماج میں

---

۳۱ ڈاکٹر سر جارج گریرسن۔ ۳۴ ڈاکٹر ہزاری پرساد دیودی۔ ۳۵ ڈاکٹر ایشوری پرساد۔ وہی صفحہ 480

۳۶ Dr Ishwari Prasad, A short History of Muslim Rule in India. PAGE 708

اس کی قدر اور پیروی کیوں نہ ہوتی۔ شاعری تو سماج کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ مغلوں کا زمانہ کُل ملا کے افراط کا زمانہ تھا۔ گو مغل بدیشی تھے۔ لیکن ہندوستان میں آکر وہ ہندوستان کے ہی ہو گئے تھے اور عام جنتا کے ساتھ اُن کا رابطہ قربت کا تھا۔ عوامی بہبودی کے بہت کام اُنھوں نے سرانجام دیئے۔ انفرادی طور پر وہ خوش مزاج پُر استقلال، امن پسند اور تہذیب و تمدّن کے دلدادہ تھے۔ اور مجموعی طور پر اُن کا نظام ہندوستان کو فارغ البال بنا گیا۔ جو ہندو راجے اُن کے باجگذار تھے وہ بھی عشرت اور بے فکری کی زندگی بتایا کرتے۔

ہندی شاعری کا تیسرا یا ریت کال مغلوں کے اسی فلاحی زمانہ سے تعلق رکھتا ہے۔ بھگتی کا زوال تو نہیں آیا لیکن اس میں وہ انفرادی تسلی اور آتما کے سنتوش کے لئے ضروری نہیں سمجھی گئی۔ بھگتی کا عروج اب نہیں رہا کیونکہ سماج میں مستقل روحانی قدریں گرا گئی تھیں۔ اب وہ بکھراؤ اور منافرت بھی نہیں رہی تھی ہندی کے بھگت شعرائے نے ایک طرف اور مغلوں کے فلاح و بہبود نے دوسری طرف سماج میں باہمی مفاہمت کا ایک اچھا ماحول تیار کیا تھا۔ مادی ترقی بھی ہوئی تو سماج کا ایک اچھا خاصا حصہ عیش پرست ہو گیا۔ شاعری عیاشیوں کی تفریح کی چیز بن گئی۔ اُس کا دائرہ جو بھگتوں نے کافی وسیع کر دیا تھا، سمٹ آیا اور صرف راج درباروں تک محدود ہو گیا۔ درباریں فن اور پیشکاری کی توصیف موضوع اور خیال کی نسبت زیادہ ہوتی تھی۔ واہ واہی شاعری کی کسوٹی بن گئی۔ راجہ ہر شعر، دوہے یا سورٹھے کے لئے ایک ایک مُہر یا اشرفی دینے لگے۔ عشق و عاشقی تو شاعری کے موضوع ہُوا ہی کرتے لیکن اب اُن کا فحش روپ بھی بیان کی خوبصورتی کے لئے ضروری مانے جانے لگا۔ لیکن یہ بھگتی کال کی اُس بھری پوری روائیت کی ہی بدولت تھا۔ کہ ریت کال کی اس عیاش شاعری کا موضوع، کم سے کم کہنے کے لئے وہی رہا۔ رادھا اور کرشن کا نام ہر دوسری سطر میں ملتا لیکن خود ایک شاعر کے الفاظ ہیں:۔

رادھا اور کانہا سُمرن کو بہانو ہے

رادھا اور کرشن کو یاد کرنا تو صرف بہانہ ہے دراصل یہ بھگتی کال کے ان ہر دلعزیز اور پاک ناموں کے سہارے اپنی دبی خواہشات کو ہی پورا کرتے۔ لیکن اسوقت ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ بھگتی کال نے جس رواداری کی بنیاد ڈالی تھی۔ وہ موضوعاتی تنزّل کے اس دَور میں بھی قائم رہی۔ کرشن پھر بھی لوگوں کا پیارا رہا۔ اُس کے بچپنے کے توتلے بول، جوانی کی رنگینیاں ہندو اور مُسلمان شاعروں کی کشش

لگاتار رہنے لگیں۔ عالم (۱۷۰۵ء) اورنگ زیب کے بیٹے شہزادہ معظم کے پاس رہا کرتے تھے۔ کرشن کے فراق میں سب پرانی باتیں یاد کر رہے ہیں جو کرشن کے ساتھ کھیل کھیل میں ہوا کرتی ہونگی ـــ

جا تھل کینے بہار اینکن تا تھل کانکری بیٹھ چنید کریں
جا رسنا سوں کری بہو باتن تا رسنا سوں چرتر گینو کریں
عالم جون سے کنجن میں کری کیل تہاں اب سیس دھینو کریں
ننین میں جو سدا رہتے اب کان کہانی سُنیو کریں

اسکے علاوہ کریم الدین اسوقت کے مشہور شاعر ہوئے جو فارسی شاعری کے تغزل اور سراپا نگاری سے کافی متاثر ہوئے۔ مبارک (۱۵۹۰ء) سنسکرت اور فارسی کے اچھے عالم تھے۔ اِن کی "الک شتک" اور "تِل شتک" نام کی دو رچنائیں ملتی ہیں۔ ان میں بالترتیب محبوبہ کے الک (گیسو) اور تِل پر سو سو دوہے لکھے گئے ہیں محبوبہ کو بہت بار "رادھا" کر کے پکارا گیا ہے۔ لیکن یہ مذہبی کٹر پنے کا زمانہ نہیں تھا۔ کہ "رادھا" نام کے استعمال پر سر پھٹول ہوتی۔ پھر یہ رویہ ایکطرفہ نہیں تھا۔ بہت سے ہندو شعراء جیسے مینی پروین، گنجن، سورتی مشر وغیرہ مسلمان منصب داروں یا راجاؤں کے درباروں میں رہ کر شاعری کیا کرتے اور اپنے سرپرست راجاؤں کی تعریف میں مبالغہ آمیزی کے ساتھ کتابیں لکھتے۔ وہ بھی اُن کی محبت کی سچی یا جھوٹی کہانیاں گرماتے اور اُن کیساتھ رادھا اور کرشن کی محبت وابستہ کرتے۔ کسی کو کوئی عذر نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہوتا یہ تو انفرادی عقیدت اور ان اوتاروں کے تعین انفرادی میلان کا سوال تھا۔ مشہور مسلمان شاعرہ تاج کہتی ہیں کہ کسی کو جگن ناتھ پوری جاکر وہاں کا پرشاد لیکر کھانے کا بھروسہ ہے تو کوئی متھرا دوارکا اور گیا جاکر اپنی روحانی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے۔ کوئی پریاگ جاکر دان پُن کرتا ہے۔ لیکن ـــ

موکو تو بھروسو ایک نند جو کے تات کو

نند جو کے فرزند کرشن کی شخصیت اس پریم کی متوالی شاعرہ کے لئے سب مذہبی رجحانات اور بناوٹوں سے زیادہ پُر کشش ہے۔ اُن کے اس ایماندار اعتراف میں وہ بہانہ بازی نہیں وہ بہتان تراشی نہیں، جو اس وقت کے دوسرے شعراء میں ملتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ادبی مزاج کے اس دور میں بھی سیکولر نظریہ ہندی کے شاعر کا نصب العین رہا۔

اسطرح ہم نے دیکھا۔ کہ ہندی ادب صرف ہندوؤں کا ہی کبھی نہیں رہا۔ اِسے وقتاً فوقتاً بودھوں، جینوں سکھوں اور مسلمانوں نے اپنایا۔ اِسے اپنی زندگی کا مظہر اور ہم سخن بنایا۔ عیسائیوں کے ساتھ ہندوستان کا پہلا رابطہ بتایا جاتا ہے۔ کہ پہلی صدی عیسوی میں ہی قائم ہوا۔ لیکن یہ تواریخاً ثابت نہیں ہو سکا ہے۔ چودھویں اور پندرھویں صدی میں رومن کیتھولک عیسائی مذہب کے پرچار کرنے والے یہاں آنے لگے۔ پندرھویں صدی میں پرتگال کے راجہ کے بھیجے ہوئے کچھ لوگ کالی کٹ میں اترے تھے[۳۵]۔ اسوقت گوا اُن کا مرکز بن گیا۔ 1542 میں سنیٹ فرانسس زیویر بھارت آئے۔ اور پرتگالی مشن کے پروگرام کے تحت عیسائی مذہب کی تبلیغ کرنے لگے۔ ہندی پردیشوں میں پہلی بار عیسائی پرچارک اکبر اور جہانگیر کے زمانہ میں وارد ہوئے۔ کیسی آنو بیلی گاسی CASSIEND BELLIGASI نام کا پہلا کیپوچن CAPUETIN مشنری تھا۔ جس نے سب سے پہلے ناگری حروف میں ایک رزمیہ کی تخلیق کی[۳۶]۔ بائبل مقدس کا کسی ہندوستانی زبان میں سب سے پہلا ترجمہ ڈنمارک کے زیگن بالک نے 1705ء میں کیا۔ یہ ترجمہ تامل زبان میں ہوا۔ ہندی زبان میں پہلی بائبل شُلز SCHULTZE نے 1725ء میں شائع کی۔ پھر آگے چل کے انیسویں صدی کے پہلے نصف میں عیسائی مشنری قریب قریب سارے ہندی پردیش میں پھیل گئے۔ اور انہوں نے آگرہ، بنارس، الہ آباد، سہارن پور، میرٹھ، بریلی، پٹنہ، دِلّی وغیرہ میں اپنے مراکز قائم کئے۔ 1813ء میں الین ولبر فورس ایکٹ کے تحت اس قسم کی تبلیغ کی اجازت بھی مل گئی۔

ہندی ادب میں عیسائی مذہب سے متعلقہ ادب تب بھاری تعداد میں پیدا ہونے لگا۔ جب شری رام پور میں کیرے صاحب کی اَن تھک کوششوں کے بعد ایک مشن کھلا اور مذہبی کتابوں کا طبع ہونا شروع ہوا۔ 1852ء میں دیسی عیسائیوں کی تعداد 94145 تک پہنچ گئی تھی جب کہ مشنریاں صرف 300 کے قریب تھیں۔ اسلئے عیسائی ادب کی ہندی جیسی دیسی زبانوں میں مانگ بڑھتی گئی۔ ہندی میں اس ادب کو زیادہ طبع کرنے کی ایک افادیت بھی تھی۔ اس سے عیسائی نقطۂ نظر گھروں میں عورتوں کے پاس بھی پہنچتا تھا۔ 1854ء میں نارتھ انڈیا ٹریکٹ اینڈ بک سوسائٹی نے HISTORY OF THE BIBLE کا "دھرم پستک کا اتہاس" نام سے ترجمہ چھاپا۔ امریکن، پریسبیٹیرین مشن فرخ آباد کے ریورینڈ جے۔ الیف۔ اُلمن صاحب نے نیو ٹیسٹامینٹ کا ہندی میں ترجمہ کیا۔ اس طرح بائبل کے کئی متراجم کئی مشنریوں نے چھپوائے۔ لیکن ان کو چھوڑ کر ہندی میں آزاد طور پر کئی عیسائی مذہب کی تشریح کرنے والی کتابیں طبع ہوئیں جیسے مت پریکشا

---

[۳۵] آدھنک ہندی ساہتیہ — ڈاکٹر وارشنیہ صفحہ 163

[۳۶] EMEL .M. POPE . INDIA IN PORTUEGESE LELESAFUN PP. 31

(1861) دھرم ادھرم پریکشا (1861) نرل جل (1877) کیشو رام کی کتھا (1881) پادری ای گریوس کی پربھو مسیح کی کتھا (1892) [37] وغیرہ وغیرہ اسمیں کوئی شک نہیں کہ عیسائی ادب نے ہندی میں نثر کی روایت کو مضبوط بنایا۔ ایک مثال اسی ضمن میں دیکھی جاسکتی ہے۔

"اور ایشور نے کہا اُجیالا ہووے اور اُجیالا ہو گیا۔ اور ایشور نے اُجیالے کو دیکھا کہ اچھا ہے اور ایشور نے اُجیالے کو اندھیارے سے وبھاگ کیا۔۔۔۔" [38]

"یہ سب کشٹ پربھو عیسا نے اس کارن اُٹھائے کہ ہم اُس پر وشواس لا کے مکتی پراپت کریں۔ دیکھو وہ ہماری مکتی کے لئے سدا کال جتیار رہتا ہے۔ جیسا کہ لکھا ہے اس لئے وہ انہیں جو اُسکے دوارا ایشور کے پاس جاتا ہے۔۔۔۔۔" [39]

عیسائیوں نے ہندی نثر میں ہی تخلیق کی ہو ایسی بات نہیں۔ انھوں نے منظوم کتابیں بھی لکھی ہیں جو اُس وقت کی ہندی شاعری کے کچھ دھندلے کاوشوں کو ظاہر کرتی ہیں۔ پھر ان شعراء میں صرف عیسائی ہی نہیں تھے، بلکہ غیر عیسائیوں نے بھی یسوع مسیح کی تعریف میں گیت اور بھجن لکھے۔ ان میں جان چیمبر لین، برنارتھ، سین سکھ، جان پارسس، پریم چند، ٹامس صاحب، شجاعت علی، سُدین وغیرہ بڑے مشہور ہیں۔ ایک پنڈت نند کشور نے برج بھاشا میں "پربھو عیسو کی منگل کتھا" نام کی کتاب لکھی تھی۔ فتح گڈھو کے ہر پرساد بھی اچھے نظم گو شاعر تھے۔ ان کی نظم گو معیاری نظریہ سے زیادہ اونچی نہ ہوتی۔ لیکن کھڑی بولی میں اس قسم کی کوشش پہلی ہی بار ہو رہی تھیں۔

بہت لوگ ہیں ایسے جگ بیچ   ہیں پاپی کھوٹے پُن نیچ
چھوٹی مکتی میں ہیں پھنسے   من بھائے سننے میں ہیں وھنسے
کہتے ہیں پرمیشور نا ہے   کوئی نہیں کرتا جگ پالنہ
یہ سرشٹی نہ کبھو بنائی   اس میں بھانتی سدا سے آئی [40]

اس طرح ہندی ادب کی ترقی کے لئے عیسائی پرچارکوں نے بھی اشتراک کیا۔ ہندی ادب میں سیکولر رجحانات کا یہ تجزیہ اسباب کا اشارہ کرتا ہے کہ ایک لازوال قومی اور عوامی ورثہ کے مالک ہندوستان کے لوگ دنیا میں رائج بہترین سماجی، اخلاقی، مذہبی اور اقتصادی طرز نظام کو اپنانے میں کبھی پیچھے نہیں رہے ہیں۔

---

[37] ہندی عیسائی ساہتیہ، آدھنک ہندی عیسائی، ڈاکٹر ل۔ س۔ وارشینہ صفحہ 168

[38] دھرم پستک۔ صفحہ 1 [39] یوگ ویراگ اتیرتھ تپسیا کا درشانت صو ۱۳-۱۴، [40] دھرم سار (1889)

آختر محی الدین

ہماری مشترکہ میراث۔ لوک ادب

حال ہی میں یہ اعلان کیا گیا ہے کہ کشمیری مسلمانوں اور کشمیر کے ہندوؤں کی رگوں میں جو خون گردش کر رہا ہے وہ ایک ہے۔ مجھے معلوم نہیں کہ خون کا "تجربہ" کرنے والے کیا ثابت کرنا چاہتے تھے اور نہ ہی مجھے اس بات سے کوئی سروکار ہے کہ آیا انہیں اپنے مقصد میں کامیابی ہوئی یا نہیں۔ میں اس بات پر اعتقاد رکھتا ہوں کہ زندگی کا کاروان، خصوصاً قومی اور اجتماعی زندگی کا کاروان ہمیشہ ایک ایسی ڈگر پر گامزن رہا ہے جو اس قوم یا جماعت نے اپنی مجموعی زندگی کے تاریخی تجربوں سے حاصل کر کے متعین کی ہو۔ بعض غرض کے اندھوں کا وقتی طور پر اس کی تکذیب کرنے کی کوششوں سے اس متعین ڈگر میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں ہونے پاتی!

علما نے لفظ "قوم" کی تعریف مختلف انداز سے کی ہے۔ ان میں سے بعض اُس علاقے کے جغرافیہ پر زور دیتے ہیں جس علاقے میں انسانوں کی ایک خاص جماعت رہتی بستی ہو۔ کچھ علما نے مذہبی اعتقادوں پر اور کچھ نے سیاسی اداروں کے ارتقا پر زور دیا ہے۔ کچھ علما قوم کے وجود کے لئے زبان کو بنیادی قوت مانتے ہیں اور کچھ علما اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ تاریخی واقعات کے ساتھ اس کا یکساں واسطہ ہونا چاہیئے۔ آج کل بہت سے عالم انسانوں کی اُس جماعت کو "قوم" کا درجہ دیتے ہیں جس نے وقت وقت پر استحصالی عناصر کے خلاف اجتماعی جد وجہد کر کے اپنے لئے ایک تاریخی راستہ تلاش کیا ہو۔

میری نظر میں "قوم" ان ساری تعریفوں کا احاطہ کرتی ہے۔ لیکن حتمی طور پر یہ تعریفیں درست بھی نہیں ہیں۔ آج کے زمانے میں یہ ضروری نہیں کہ ساری قوم کی ایک ہی زبان، ایک ہی تمدن، ایک سے اعتقادات اور ایک ہی مذہب ہو۔ مختلف مذہبی اعتقادات، مختلف زبانیں اور گوناگوں تمدن اپنانے کے باوجود انسانوں کی ایک سے زیادہ جماعتیں قوم کہلا سکتی ہیں۔ لیکن ان جماعتوں میں بعض بنیادی نظریات

کا اتحاد ہونا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر ایک نظریہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ جماعتیں اپنے لئے کس قسم کی قومی زندگی کی خواہش رکھتی ہیں اور زندگی کے بارے میں ان کا قومی رویّہ کیا ہے۔

کسی جماعت یا گروہ کو قوم کا نام دینے کے لئے اشد ضروری ہے کہ اُس جماعت یا گروہ کے سماجی رسوم، اعتقادات اور توہمات وغیرہ میں یکسانیت ہو۔ میں نے توہمات کی یکسانیت پر بھی زور دیا ہے شاید اس لئے کہ ہمارا سماج ابھی تک پس ماندہ ہے! اور اعتقادات کے علاوہ ہمارے توہمات سے بھی ہمارے جذباتی ردِّ عمل کا اظہار ہوتا ہے۔ واقعات سے متعلق انسانوں کا جذباتی ردِّ عمل انسانوں کی ایک ٹولی کو قوم کی شکل بھی دیتا ہے۔ ہاں اس کے لئے ضروری ہے کہ اس ردِّ عمل میں یکسانیت ہو۔ اور اگر یہ یکساں نہ ہوا تو یہی جذباتی ردِّ عمل انسانوں کی اس ٹولی میں پھوٹ بھی ڈال دیتا ہے۔

آج انسان کا ذہن ایک نہایت ہی پست قسم کی خانہ بندی کا شکار ہو چکا ہے۔ آج کی دنیا میں امن اور سلامتی کے "ضامن" ایٹم بم اور دوسرے خطرناک نیوکلائی ہتھیار مانے جاتے ہیں۔ آج انسان کو زندہ رہنے کے لئے اپنے قومی وجود سے انکار کرنا پڑ رہا ہے۔ اور وہ بعض اوقات ایسا عمل کرتا ہے جس سے قومی عصبیت پھوٹ پڑتی ہے۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو آج کی دنیا میں "قوم" کی کوئی تعریف حرفِ آخر کی شکل نہیں رکھ سکتی۔ "قوم" شاید اب وہی کچھ ہے جو ایٹم بم کا ذخیرہ کرنے والا انسان کہے گا!

لیکن اس افراتفری، جہل اور سینہ زوری کے باوجود کشمیریوں نے نہ صرف یہ کہ اپنی روایات کو موجود ہی رکھا بلکہ سالم بھی رکھا۔ کشمیریوں کے بنیادی اعتقادات میں، جن میں سیکولرازم سب سے زیادہ نمایاں اعتقاد ہے، کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ حالاں کہ بعض قوتوں نے ان اعتقادات کے پرخچے اُڑانے کی کوشش بھی کی۔ اور ان کی غلط تاویلیں پیش کر کے ان کو نقصان پہنچانے کی مذموم حرکت بھی کی۔ لیکن چونکہ ہمارے ان اعتقادات کی جڑیں ہماری ہزاروں برس پُرانی تاریخ میں ہماری کہانیوں، کتھاوں کہاوتوں میں، شاعروں کی شاعری میں اور فلسفیوں کے خیالوں میں پیوست ہیں۔ اس لئے یہ بہت گہرائی میں ہیں اور کوئی وقتی دُشمن انہیں کاٹنے یا کمزور بنانے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکتا!

ہمارا مشترکہ اور اہم سرمایہ ہمارا لوک ادب ہے۔ جو نہ صرف ہماری قومی زندگی کا آئینہ ہی ہے، بلکہ ہمارے قومی وجود کا ضامن بھی! میں اپنے اس مقالے میں اسی مشترکہ میراث کی اہمیت واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

لوک ادب اُس ادب کا نام ہے جو کسی قوم نے اپنی اجتماعی کوششوں سے پیدا کیا ہو۔ لوک ادب اُس زمانے کی پیداوار ہے جب انسان نے حروف اور قلم کا سہارا نہیں لیا تھا۔ لوک ادب سیدھا سادہ اور برجستہ (Spontaneous) ہوتا ہے۔ اس میں جذبات کی عکاسی ڈھکے چھپے مثالی طریقے سے کی جاتی ہے اور اس میں قومی زندگی کے تجربے بھی شامل ہوتے ہیں اور اس کی منزل بھی!

اب سے کچھ وقت پہلے تک لوک ادب کو بچّوں کی تفریح کا ایک ذریعہ تصوّر کیا جاتا تھا اور اسے کوئی اہمیّت نہیں دی جاتی تھی۔ ہاں اگر اس کی کوئی اہمیّت تھی تو اُسی حد تک جس حد تک ہم اپنے بچوں کی بے معنی گفتگو کو اہمیّت دیتے ہیں۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ یورپ کے عالموں نے اس ادب کی اہمیّت دُنیا پر ظاہر کردی۔ ان عالموں کو احساس ہوا کہ انسان کے بنیادی اعتقادات سماجی رسُوم و رواج اور جذباتی کشمکش کی اگر کوئی تاریخ مرتب کرنی ہو تو لوک ادب کا وسیع اور غائر مطالعہ بہت ضروری ہے۔ یہ اُنیسویں صدی کا رُبعِ آخر تھا، جب سائنس بڑی تیز گامی سے ترقی کی منزلیں طے کرتا ہوا آگے بڑھ رہا تھا۔ اور اسی زمانے میں لوک ادب کی اہمیّت دُنیا پر ظاہر ہوگئی۔

ہمارے پاس اس بات کا ثبوت موجود ہے کہ کشمیری عالموں کو اُنیسویں صدی کے خاتمے کے قریب نہیں بلکہ اس سے پہلے، بہت پہلے لوک ادب کی اہمیّت کا احساس ہو چکا تھا۔ یورپ کے سائنس دانوں نے اُنیسویں صدی کے خاتمے کے قریب جو کام لوک ادب سے لینا چاہا۔ وہ کام، یعنی لوک ادب کی بُنیاد پر تاریخ کی ترتیب کا کام کشمیر کے کلہن پنڈت نے گیارہویں صدی میں اس ادب سے لیا تھا۔ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا کہ کہانی کتھاؤں میں واقعات کا تذکرہ سو فیصدی تاریخی تذکرہ بن سکتا ہے، لیکن یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اگر ہم ان کہانیوں کتھاؤں پر سے توہّم، اعتقاد، مبالغہ آرائی اور تمثیلی انداز کے دبیز پردے ایک سائنسی نقطۂ نگاہ سے ہٹا سکیں تو ہمیں یقیناً اپنی تاریخ کی پُرنور کرنوں کا دیدار نصیب ہوگا!

کشمیر کی تاریخ ایک کتھا (Legend) سے شروع ہوتی ہے۔ کہتے ہیں کہ پُرانے وقتوں میں برِصغیر کے شمال میں ہمالیہ پربت کے درمیان ایک جھیل ہوا کرتی تھی جسے "ستی سر" (ستی کی جھیل) کہتے تھے۔ دیوی ستی اس جھیل کی سیر کو نکلا کرتی تھی۔ لیکن اس جھیل میں ایک اسُر رہا کرتا تھا جس کا نام جل دیو تھا۔ جل دیو، دیوی ستی کو پریشان کیا کرتا تھا۔ دیوی نے کیشپ رشی سے جل دیو کی

شکایت کردی۔ کیشپ رشی خدا رسیدہ بزرگ، پہنچا ہوا بیراگی اور بہت ہی جوان انسان تھا۔ اُس نے جل دیو سے لڑائی چھیڑ کر اُسے اپنے پاپوں کی سزا دینا چاہی۔ لیکن کیشپ رشی جب بھی جل دیو پر حملہ آور ہوتا، جل دیو جھیل کی گود میں چھُپ جاتا۔ اور کیشپ رشی کا ہر وار خالی کر دیتا تھا۔ آخر کیشپ رشی کو ایک ترکیب سوجھی۔ اُس نے بارہ مولہ سے ذرا اُدھر جھیل کے پانی کو بہاؤ کا راستہ دیا۔ جھیل کا پانی دوڑ بھاگ کر اُس طرف جانے لگا۔ اور دھیرے دھیرے جھیل خشک ہو گئی۔ جل دیو کے لئے اب سر چھُپانے کو جگہ نہ رہی۔ جب اُسے اپنی جان کے لالے پڑتے ہوئے نظر آئے تو وہ زمین کے اندر دھنس کر چھُپ گیا۔ کیشپ رشی اس مکّار اور چالاک دیو کی اس ترکیب سے ذرّہ بھر بھی نہ گھبرایا۔ اور وہ کہیں سے ایک پہاڑ اُٹھا لایا۔ اور اُسے ٹھیک اُسی جگہ زمین پر رکھ دیا جہاں جل دیو چھُپ گیا تھا۔ کہتے ہیں کہ یہ پہاڑ اب بھی سری نگر کے ہاری پربت پہاڑی کے نام سے مشہور ہے۔

جھیل کے خشک ہونے کے بعد کشمیر میں دھیرے دھیرے انسانوں کی آبادکاری ہونے لگی۔ جو لوگ اس علاقے میں بسنے لگے، اُنھوں نے اسے کیشپ رشی کے نام پر "کیشپ مر" یعنی کیشپ کا علاقہ کہنا شروع کیا۔ یہی نام بدل کر اب "کشمیر" کہلاتا ہے۔

یہ کتھا کس حد تک صحیح ہے؟ اس سوال کا جواب مختلف لوگ اپنے اعتقادات کے مطابق دیں گے۔ میں ذاتی طور پر ایسے کئی لوگوں کو جانتا ہوں جو اس کتھا پر ایسے ہی اعتقاد رکھتے ہیں، جیسے کوئی شخص اپنے مذہب کے بنیادی ارکان پر اعتقاد رکھتا ہے۔ مگر مجھے اس کتھا پر یقین نہیں، کیونکہ

(۱) اس کا کوئی تاریخی ثبوت ہے نہ ہو سکتا ہے

(۲) "مر" آج کل کی کشمیری میں علاقہ کو کہتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ لفظ ہزار دو ہزار سال پُرانا ہو۔ لیکن جو لوگ سب سے پہلے کشمیر میں آباد ہو گئے، کیا اُن کی زبان میں بھی "مر" کے وہی معنے بنتے تھے جو اب ہیں؟

(۳) کشمیری اپنے وطن کو "کشمیر" نہیں کہتے۔ اگر یہ لفظ کشمیر میں رہنے والے لوگوں نے بنایا ہوتا، تب یہاں کے رہنے والے آج کے لوگ بھی اسے "کشمیر" ہی کہتے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ کشمیر صرف غیر کشمیری لوگ استعمال کرتے ہیں۔ اور کشمیری کشمیر کو "کشیر" کہتے ہیں۔

پھر بھی اس کتھا کو محض اُوپر بیان کی گئی وجوہ کی بنا پر خارج از بحث قرار نہیں دیا جا سکتا—— اعتقادات اور توہمات کی نقاب اُٹھا کر اور کشمیر کے پہاڑوں اور کریوؤں کی چٹانوں اور پتھروں کی

سائنسی کھوج سے پتہ چلا ہے کہ کشمیر حقیقتاً کسی زمانے میں ایک جھیل رہی تھی۔ سینکڑوں فٹ کی اونچائی پر آج بھی ایسے گول گول ترشے تراشے پتھر ملتے ہیں جنہیں بہتے ہوئے پانی نے یہ گولائی اور ترشی ہوئی حالت بخشی ہوگی! بارہ مولہ سے ذرا اُدھر کھادن یار کے نزدیک ایک پہاڑی کی کٹائی کچھ اسی انداز کی نظر آتی ہے۔ جیسے انسانی ہاتھوں نے یہ عمل کیا ہو! تاکہ جہلم ندی کو آگے چلنے کا راستہ مل سکے۔ ممکن ہے کہ یہ کسی قدرتی عمل کا نتیجہ ہو۔ کوئی ایسا واقعہ ہوا ہو کہ پہاڑ دھنس گیا ہو! لڑھک گیا ہو اور جھیل کے پانی کو بہاؤ کا راستہ ملا ہو۔ اور پھر بعد میں آنے والے لوک ادب کے خالقوں نے اس واقعہ کے اردگرد کیشپ رشی کی کتھا بُن ڈالی ہو!

میں اس مضمون میں پنچ تنتر اور کتھا سرت ساگر کا ذکر نہیں کروں گا۔ کیونکہ ان میں درج کہانیاں تحریری ادب میں شامل ہیں۔ اور میرا موضوع لوک ادب ہے۔ اس کے علاوہ اب تک یہ بات پایۂ ثبوت تک نہیں پہنچ پائی ہے کہ پنچ تن تر کشمیری کہانیوں ہی کی کتاب ہے۔

کشمیر کی مشہور اور مقبول لوک کہانی "ہی مال ناگ رائے" ہے۔ کیشپ رشی کی کتھا کے بعد میں نے اس کہانی کا اراداتاً ذکر کیا۔ اس کی وجہ میں آگے چل کر بیان کروں گا۔ پہلے اس کہانی کی کہانی سُنیئے:

سدآرام ایک پجاری تھا۔ اس کی بیوی چھورہ مٹنی بڑی بدمزاج عورت تھی۔ وہ سدآرام کو بھیک مانگنے پر مجبور کرتی تھی۔ ایک دن سدآرام بھیک مانگنے کے لئے گھر سے نکلا۔ چلتے چلتے تھک گیا۔ اور ایک چشمے کے کنارے بیٹھ کر تکان اُتارنے کی غرض سے بیٹھ گیا۔ چھاؤں میں بیٹھنا تھا کہ اس کی آنکھ لگ گئی۔ تھوڑی دیر کے بعد جب اس کی آنکھ کھلی تو اس نے اپنی جھولی میں ایک سانپ کو کنڈلی مار کر بیٹھے ہوئے دیکھا۔ سدآرام ڈر گیا۔ اور گھبراہٹ میں اس نے فوراً ہی جھولی کا منہ بند کر دیا۔ اور سانپ کو قید کر دیا۔ ایسا کرنے کے بعد اس نے سوچا کہ اُس کی بیوی بڑی بدمزاج ہے۔ کیوں نہ میں اس سانپ سے اُسے ڈسوا لوں۔ یہ سوچ کر وہ جھولی کاندھے پر اُٹھائے گھر کی اور چل دیا۔ گھر پہنچ کر اس نے بیوی سے کہا:

"یہ لو جھولی۔ اس میں تمہارے لئے ایک بہترین چیز ہے۔ مگر جھولی کا منہ کھولنے سے پہلے کمرے کی کھڑکیاں اور دروازے اچھی طرح بند کر دینا۔"

چھورہ مٹنی بچاری کو کیا خبر تھی کہ سدآرام اُسے مار ڈالنے پر تلا ہوا ہے۔ اس نے کھڑکیاں اور دروازے بند کر دئے۔ اور جھولی کا منہ کھول دیا۔ سدآرام کمرے سے باہر دروازے کو زور سے پکڑے

ہوئے تھا تاکہ اُس کی بیوی اسے کھول کر باہر آنے میں کامیاب نہ ہو۔

جھولی میں سے سانپ باہر نکل آیا۔ تو چھوڑہ بٹنی کے مُنہ سے چیخ نکلی۔ لیکن سانپ نے اپنے آپ کو جھٹک دیا اور ایک آدمی کی شکل دھار لی۔ یہ اتنا خوبصورت تھا کہ بند کمرے میں اس کی خوب صورتی کا نُور پھیل گیا ــــ یہ پاتال کا راجہ ناگ راے تھا۔

سدآرام کے کوئی اولاد نہ تھی۔ اس لئے میاں بیوی نے اسے بیٹا جان کر پالنا شروع کیا۔ ایک دن سدآرام جہلم ندی کے کنارے پر بیٹھا تھا کہ پانی میں ایک گلدستہ تیر کر اُس کی طرف آگیا۔ سدآرام نے گلدستہ پانی سے نکالا۔ اور پُوجا کے لئے اسے اپنے پُوجا کے کمرے میں لے گیا۔ لیکن کمرے میں پہنچ کر سدآرام نے ایک عجیب چیز دیکھی۔ گلدستے میں سے ایک بہت ہی حسین لڑکی نکلی۔ یہ تھی ہیمال! ہیمال اور ناگ راے کی شادی ہوئی اور ان کی شادی کے کچھ دیر بعد سدآرام اور اس کی بیوی فوت ہو گئے۔

ایک دن پھول بیچنے والی ایک عورت نے ناگ راے کے مکان کے باہر آواز دی۔ ناگ راے گھر میں نہیں تھا۔ ہیمال پھول خریدنے کے لئے باہر آئی۔ پھول والی نے اُسے پھولوں کا گلدستہ دیتے ہوئے پُوچھا:۔

"تمہارا پتی کون ہے؟"

ہیمال نے جواب دیا:

"ناگ راے"

پھول والی کہنے لگی:

"ہے میں مری! کون وہی، جو ہمارے علاقے کا رہنے والا تھا؟ اری وہ تو چمار ہے اور "ناگ چمار" کہلاتا ہے۔ تم نے کبھی اُس کی ذات پات پُوچھی ہوتی!"

ہیمال ان باتوں سے بہت پریشان ہوئی اور دُکھی بھی۔ اور جب ناگ راے گھر لوٹا، ہیمال نے اُسے پھول والی کا واقعہ سُنایا۔ اور اُس سے ذات پُوچھی۔ ناگ راے نے ہنسی میں ٹال کر کہا۔

"ایسی باتوں پر دھیان نہ دو۔ تمہارے دُشمن موجود ہیں۔ وہ تمہیں میرے خلاف بھڑکانے کے لئے آئیں گے لیکن تم اُن کی بات پر کان نہ دھرنا۔"

ہیمال کو ناگ راے کی بات پر یقین آیا۔ لیکن کچھ دن گزرنے کے بعد ایک اور عورت آئی۔

جُوتیاں بیچنے والی۔ اور جب ہیّ مال اُس سے جُوتیاں خریدنے لگی تو اُس نے پُوچھا :

"تمہارا پتی کون ہے؟"

ہیّ مال نے اس کا جواب دیا۔ تو یہ عورت بولی :

"چھی چھی! تمہیں ہو کیا گیا ہے؟ تمہیں نہیں معلوم وہ تو ذات کا چمار ہے۔ جا کر پُوچھ لو اُس سے!"

ہیّ مال کی بے بسی اب قابلِ دید تھی۔ اُس نے جواب دیا :

"میں نے اُن سے ذات پُوچھی تھی۔ لیکن وہ بتاتے نہیں!"

"کوئی بات نہیں!" جُوتے بیچنے والی عورت نے کہا۔ "تم اُسے دُودھ کے کڑاؤ میں اُترنے پر مجبُور کر دو۔ اگر اُس سے تیر آگیا تو مانو، اُونچی ذات کا ہے۔ ڈُوب گیا تو جان لو سچ مچ چمار تھا۔"

آخر کار ہیّ مال اس عورت کے بہکاوے میں آگئی۔ اُس نے ناگی رائے کو دُودھ کے کڑاؤ میں اُترنے پر مجبُور کر دیا۔ ناگی رائے نے ہیّ مال کو اپنے ارادے سے باز رکھنے کی زبردست کوشش کی۔ لیکن ہیّ مال ضد پہ اُتری تھی۔ وہ ایک نہ مانی۔ وہ نہیں جانتی تھی کہ ناگی رائے پاتال نگری کا راجہ ہے اور اس کے حرم میں نو سَو بیویاں ہیں۔ پھُول بیچنے والی اور جُوتیاں بیچنے والی عورتیں بھی ناگی رائے ہی کی بیویاں تھیں۔ جو اُسے ڈھونڈنے کے لیئے پاتال نگری سے اس دھرتی پر آئی تھیں۔ اور جب انہوں نے ناگی رائے کو ہیّ مال کے ہاں دیکھا تو اُنہوں نے ہیّ مال کو ذات کا دھوکا دے کر ورغلایا۔ ناگی رائے جوں ہی کڑاؤ میں اُترا، کڑاؤ کے پیندے سے اُس کی نو سَو بیویوں نے اُسے اپنی طرف کھینچا اور اُسے پاتال لے گئیں۔ ہیّ مال اکیلی رہ گئی۔

بہت وقت گذرا۔ ایک دِن ہیّ مال کے گھر کے سامنے ایک بھکاری نے صدا دی۔ ہیّ مال باہر آئی اور بھکاری سے کہنے لگی :

"میں تمہیں کیا دکھشنا دے سکوں گی، میرے پاس اب ہے ہی کیا؟"

بھکاری ہیّ مال کی بات سُن کر حیران رہ گیا۔

"لیکن دیوی، آج سے کچھ سال پہلے تم نے مجھے دکھشنا میں سونے کی اوکھلی اور موسل دیا تھا نا؟ آج کیا بات ہے کہ کچھ بھی نہ رہا ہے؟"

ہیّ مال نے بھکاری کو ساری بپتا سُنائی کہ وہ کس طرح ناگی رائے کی ذات پر شک کر کے اُس سے

ہاتھ دھو بیٹھی تھی۔ بھکاری نے اُس کی ڈھارس بندھائی ——

"گھبراؤ نہیں دیوی۔ میں نے ایک آدمی کو دیکھا ہے جو ہر روز ہیّ مال کے نام پر خیرات بانٹتا پھرتا ہے۔ تم میرے ساتھ آؤ۔ میں تمہیں اُس جگہ پر لے جاؤں گا جہاں تمہارا اپنا ناگ راے تمہارے نام کی خیرات بانٹتا ہے۔"

ہیّ مال اس بھکاری کے ساتھ چل پڑی اور ایک بہت بڑے صحرا میں پہنچی۔ یہاں ناگ راے بھکاریوں میں دکھشنا بانٹ رہا تھا۔ اور کہہ رہا تھا:

"میری ابھاگن ہیّ مال کے نام پر لو۔"

ہیّ مال اور ناگ راے ایک بار پھر آپس میں ملے۔ لیکن ناگ راے اب بے بس تھا مجبور تھا۔ اُس نے پاتال نگری کی رانیوں کو وچن دیا تھا کہ وہ اب انہیں دھوکا دے کر نہیں جائے گا۔ ہیّ مال کے اصرار پر کہ وہ اُس کے ساتھ اپنا جیون بتانا چاہتی ہے، ناگ راے نے اُس پر منتر پھونکا اور اُسے اپنی انگوٹھی کے نگینے میں بدل کر رکھ دیا۔

پاتال نگری کی رانیوں کو ہیّ مال کی آمد کا حال معلوم ہوا۔ اپنی رانیوں کی اس یقین دہانی پر کہ وہ ہیّ مال کو نہیں ماریں گی، ناگ راے نے ہیّ مال کو ایک بار پھر انسانی رُوپ میں اُن کے سامنے ظاہر کر دیا۔ ہیّ مال اب پاتال نگری کی رانیوں کے بچّوں کو پالنے پر مامور کر دی گئی۔

ہیّ مال کی لاپروائی کے کارن ایک دن رانیوں کے بچّوں نے دہکتے ہوئے گرم چاول کھائے اور مر گئے اس پر رانیاں آپے سے باہر ہو گئیں اور اُنھوں نے مِل کر ہیّ مال کو مار ڈالا۔ اُسے مارنے کے بعد پاتال نگری کے بہت اُوپر دھرتی پر ایک ویران جنگل میں چھوڑ دیا گیا۔ اس جنگل میں ایک جوگی رہتا تھا۔ اس نے ہیّ مال کو نئی زندگی دی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی شرط لگا دی کہ وہ اُس کی جیون ساتھی بن جائے!

ہیّ مال پریشان ہو گئی اور اُس نے جوگی سے وعدہ کیا کہ اگر اُس کا خاوند چھ مہینوں کے اندر اندر اُس کے پاس نہیں آیا تو وہ جوگی کی بن جائے گی۔ ان ہی چھ مہینوں کے وقفے میں ایک دن جوگی نے سوئی ہوئی ہیّ مال پر ایک سانپ کو منڈلاتے اور آخر کار اس سے لپٹتے دیکھا۔ اس ڈر سے کہ کہیں سانپ ہیّ مال کو ڈس نہ لے، جوگی نے سانپ کو مار ڈالا۔ ہیّ مال بیدار ہو گئی اور بین کرنے لگی۔ اُس نے جوگی سے کہا کہ دراصل یہی سانپ اُس کا پتی تھا۔

جوگی کو افسوس تو ہوا۔ لیکن ساتھ ہی بولا:

"تمہارا پتی مرگیا ہے۔ اب تو میرے ساتھ شادی کر لے۔"

ہی مال میں انکار کی مجال کہاں تھی۔ اس لق و دق ویران جنگل میں کون تھا جو اُس کی مدد کرتا!

اُس نے جوگی سے کہا:

"مجھے منظور ہے لیکن تب تک نہیں، جب تک، نہ اس سانپ کو چِتا کے حوالے کر دوں۔"

چِتا دیکھتے دیکھتے تیار ہوگئی۔ سانپ کی لاش اس پر رکھ دی گئی۔ اور جوں ہی آگ کے شعلے بلند ہونے لگے، ہی مال چِتا میں کُود کر ستی ہوگئی۔

اس کہانی کی بعض باتیں قابلِ غور ہیں ——

(۱) ناگر رائے (ناگ راج) چشمے سے سانپ بن کر نکلا اور سدارام کی جھولی میں آگیا۔

(۲) ہی مال گلدستہ بن کر جہلم میں بہہ رہی تھی۔

(۳) پھول بیچنے والی اور جوتیاں بیچنے والی عورتوں نے ناگر رائے کو "چمار" کہا۔

(۴) ذات کی پرکھ کرنے کے لئے دُودھ کے کڑاؤ میں اُترنا ضروری تھا اور

(۵) ہی مال ستی ہوگئی۔

یہ باتیں میں نے اس لئے الگ کی ہیں تاکہ ہم اس کہانی کو اس کے تواریخی پس منظر میں دیکھ لیں۔ کہتے ہیں کہ کشمیر کے قدیم باشندے ناگ تھے۔ ان کے بعد یہاں آریہ آگئے۔ اُنھوں نے ناگاؤں کو شکست دی۔ ان میں بعض کو مار ڈالا، کچھ کو بھگا دیا اور بعض کو اپنا غلام بنا ڈالا۔ بعض ناگ اپنی جان بچانے کی خاطر دُور دراز جنگلوں اور پہاڑوں کی طرف بھاگ گئے اور آریاؤں کا مقابلہ کرتے رہے۔ ہی مال ناگر رائے کی کہانی ان ہی دِنوں کی یادگار ہے۔ ہی مال ایک آریہ شہزادی تھی اور ناگر رائے ناگاؤں کا شہزادہ تھا۔ کشمیری زبان میں ناگ کے معنی چشمہ بھی بنتے ہیں اور سانپ بھی۔ اس لئے ناگر رائے، جو ناگ قبیلے کا تھا، چشمے میں سے سانپ بن کر نکلتا ہے۔ آریہ ناگاؤں کو نیچ ذات کا مانتے تھے۔ اس لئے پھول بیچنے والی اور جوتیاں بیچنے والی، ہی مال کو بہکانے کے لئے اُسے "چمار" کا درجہ دیتی ہیں۔ (بعض علما کا خیال ہے کہ کشمیر کے چمار اصل میں اُن ہی ناگاؤں کی اولاد ہیں جنہیں آریوں نے غلام بنایا تھا) ناگ چونکہ جنگلوں اور پہاڑوں پر رہا کرتے تھے، اس لئے انہیں تیرنا نہیں آتا تھا۔ دُودھ کے کڑاؤ میں اُتر کر ذات کی پرکھ کرنا دراصل اس طرف ایک واضح اشارہ ہے اور چونکہ ناگر رائے کو تیرنا نہیں آتا تھا، اس لئے وہ مرگیا۔ ہی مال کو تیرنا آتا تھا، اس لئے وہ گلدستہ بن کر جہلم ندی میں تیر کر

اُتری تھی۔ آخر میں ہی مال آریہ شہزادیوں کی طرح چتا میں جل کر ستی ہو جاتی ہے۔

اگر یہ سچ ہے (اور ہمارے پاس اس سچ کو جھٹلانے کا کوئی ثبوت بھی نہیں ہے) کہ یہ کہانی اُن دنوں کی یادگار ہے جب کشمیر میں موجودہ سماج کا سنگِ بُنیاد پڑ رہا تھا۔ تب تو تاریخی لحاظ سے بھی یہ کہانی بہت اہم ہے۔ اس کہانی سے ہمیں اُس زمانے کے ناگاؤں اور آریاؤں کے باہمی سماجی تعلقات کا پتہ چلتا ہے۔ اس سے یہ بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ آریاؤں کا نسلی برتری کا احساس کِس حد تک مضبوط تھا۔ ناگاؤں میں کیا کیا کمزوریاں تھیں اور آریائی رسُوم کیا تھے۔ اس کہانی کی تاریخی اہمیت " ولی اللہ متو" کے مؤلف محمد یُوسف ٹینگ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"... اس کہانی کی اہمیت اور عظمت صرف یہی نہیں کہ یہ ہماری اپنی کہانی ہے بلکہ اس کہانی کے ساتھ ہماری ماضی کی تاریخ کے بہت سے راز وابستہ ہیں۔ اور اس کہانی کے دبیز پردوں میں اب بھی بہت سے اسرار و رموز پوشیدہ نظر آتے ہیں۔ اگر خلوصِ نیّت اور محبّت کے ساتھ دیکھا جائے تو اس افسانے کا دامن اب بھی حقیقت کے ساتھ جُڑا ہوا نظر آتا ہے۔"

اس کہانی کا آج کل کے سماجی تعلقات پر بھی بہت نمایاں اثر ہے۔ کشمیری بیوی اب بھی اپنے آپ کو اتنا ہی وفاشعار ثابت کرنا چاہتی ہے جیسی کہ ہی مال تھی۔ ہی مال کے کردار کی کمزوری ہماری آج کل کی کشمیری عورت کے کردار کی کمزوری بھی ہے۔ وہ رسُوم و قیود کی پابند بھی ہے اور کان کی کچّی بھی۔ ایک عوامی اعتقاد یہ ہے کہ پاک عاشقوں کی جوڑیوں یعنی (۱) بھنورا اور نرگس (۲) اوس اور کرن (۳) چاند سُورج (۴) یُوسف زلیخا (۵) شیریں فرہاد (۶) لیلےٰ مجنون میں ہی مال ناگ راے بھی شامل ہیں اور خدا قیامت کے دِن ان جوڑیوں کا وِصال کرا دے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کشمیری عورتیں اس اعتقاد کی حامل ہیں کہ ہی مال ناگ راے روزِ قیامت تک زندہ رہیں گے۔ اور اس دن جب کہ واحد القہار کے حضور ساری مخلوق کا اعمال نامہ پیش ہوگا اور ساری مخلوق اُس کے جلال کے آگے تھر تھر کانپ رہی ہوگی، وہ خدائے برتر و بزرگ ان پاک عاشقوں کا ملاپ کر کے ایک اور حسین کارنامہ سرانجام دے گا۔

کشمیری عورتوں کے مشترکہ ناموں میں جہاں ہُمر (مینا)، زُون (چاند)، کُنج (ابابیل) وغیرہ شامل ہیں وہاں ہی مال نام مسلمانوں اور ہندوؤں میں یکساں رائج ہے اور جس بچّی کا نام ہی مال

دکھا جاتا ہے اُس کے ساتھ کشمیر کی ساری روایات قدرتی طور پر وابستہ ہو جاتی ہیں۔

ہمیں اس بات کو دھیان میں رکھنا چاہیئے کہ ہی مال نا گرائے ایک لوک کہانی ہے۔ اسی لئے یہ مختلف علاقوں میں مختلف روپ دھار کر بیان ہوئی ہے۔ ولی اللہ متو اپنی مثنوی "ہی مال ناگرائے" کے خاتمے پر جب کہ ہی مال اور ناگرائے چتا میں جلتے ہیں، کہتے ہیں کہ اس موقعہ پر خدا رسیدہ بزرگوں کی ایک ٹولی آئی اور انہوں نے کہا:

"ہمارا ناگرائے مسلمان مذہب کا تھا
اور وہ سراپا ہمارا ہے ہمارا ہے"

اور یہ خدا رسیدہ بزرگ کہاں کے تھے؟ ان ہی کی زبانی سنیئے:

"ہم ابھی ابھی مدینے سے آئے ہیں!"

اور پنڈت شِو رام کہانی کے اس واقعہ کے بعد کہتے ہیں:

"ایک دن جوگی، ہی مال اور ناگرائے کی موت کے ویراگ میں ایک پیڑ کے نیچے بیٹھا تھا۔ بھگوان شنکر اور دیوی پاروتی پرندوں کے روپ میں آئے اور اس پیڑ کی ایک ٹہنی پر بیٹھ گئے۔

پاروتی نے بھگوان سے پوچھا:

"اب ان کے زندہ ہونے کا کوئی اُپائے نہیں ہے کیا؟"

بھگوان نے جواب دیا:

"ہاں! اگر ان کے جسموں کی راکھ اُس چشمے میں ڈال دی جائے تو یہ زندہ ہو سکتے ہیں!"

پیڑ کے نیچے بیٹھے ہوئے جوگی نے ایسا ہی کیا۔

میں نے ذاتی طور پر یہ کہانی جس روپ میں سنی ہے، طوالت کے خوف سے میں اسے بیان نہیں کروں گا۔ ہاں صرف یہ کہوں گا کہ اُس روپ کے مطابق ان عاشقوں کا ملاپ قیامت سے پہلے ممکن نہیں!

ان تفصیلات میں پڑ کر میں نہ صرف قارئین کو اس کہانی کے مختلف روپ ہی سنانا چاہتا ہوں بلکہ اُن پر یہ بھی واضح کرنا چاہتا ہوں کہ ہماری مشترکہ تہذیب کی یہ علم بردار لوک کہانی کس حد تک مؤثر ہے۔ ایک طرف مسلمان صوفی شاعر ولی اللہ متو ان عاشقوں کو نئی زندگی دینے کے لئے مدینہ منورہ سے آئے ہوئے خدا رسیدہ بزرگوں کا سہارا لیتے ہیں تو دوسری طرف

ویدانت کے پرستار پنڈت شیورام بھگوان شیو اور پاروتی کی مدد کے طالب بن جاتے ہیں اور عام انسان کچھ نہ سمجھ کر سب کچھ اللہ کے ہاتھ میں سونپ کر مطمئن ہو جاتا ہے۔

میں نے خصوصیت کے ساتھ "ہی مال ناگی راے" کہانی پر زیادہ زور دیا۔ اس کی کئی وجوہ ہیں

(۱) یہ ہماری تاریخ کی مظہر ہے۔

(۲) یہ ہماری مشترکہ تہذیب کی نمایاں علامت ہے اور

(۳) ہزاروں سال گزرنے کے بعد بھی یہ کہانی اس حد تک زندہ و پائندہ ہے کہ ہم عصر شاعر، مصوّر اور ڈرامہ نگار اس کہانی کی نئی تفسیریں کر کے اپنا فن اور مافی الضمیر بیان کرنے کے لئے اسے سہارے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

لوک ادب کی سب سے نمایاں خصوصیت اس کی آفاقیت ہے۔ یہ آفاقیت ہر جگہ، ہر قوم اور ہر زمانے کے انسان کو یکساں طور پر متاثر کرتی ہے۔ لہٰذا اس میں کسی خاص مقصد کے تحت مشترکہ تہذیب کے تار و پود نمایاں کرنا ایسا ہی مشکل ہے جیسا سورج کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہوگا کہ وہ کسی خاص قوم یا ملک کی خوش حالی کی خاطر ساری زمین پر اپنا نور بکھیرتا ہے۔ مگر جو لوک کہانی کسی قوم کی سیاسی اور سماجی تاریخ سے اس حد تک وابستہ ہو کہ ان سے الگ ہو کر بے جان رہ جائے گی۔ وہ کہانی اُس قوم کے لئے باعثِ افتخار ہے۔ ایسی ہی باعثِ افتخار کہانی ہی مال ناگی راے ہے اور اکہ نندن بھی اسی ضمن میں شامل ہے۔ ان لوک کتھاؤں کا ہم جس قدر شدّت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، اُسی شدّت کے ساتھ ہم اپنے قومی شجرہ کی جڑیں مضبوط بناتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ للیشوری اور شیخ العالمؒ کے بعد جو اہم شاعر کشمیر میں پیدا ہوئے انہوں نے "ہی مال ناگی راے" کو علامت اور تشبیہہ کے علاوہ اپنے بیانیہ کو حسین بنانے، اپنا مافی الضمیر بیان کرنے اور اپنے فن کا مظاہرہ کرنے کے لئے بار بار استعمال کیا ہے۔

"اکہ نندن" لوک کتھا ایک لاڈلے بچّے کی کہانی ہے۔ اس کہانی کی بُنیاد ایک خاص مشرقی فلسفے پر رکھی گئی ہے۔ وہ فلسفہ یہ ہے کہ موت کے مقابلہ میں زندگی کو کچھ ایسے امتحان سے گذار کر کامران و کامیاب دکھایا جائے کہ سُننے والا یا قاری زندگی کی اس علامت سے بے تحاشہ عشق کرتا ہے۔ اس کہانی میں "اکہ نندن" زندگی کی علامت ہے جس کا سرچشمہ ہمارے صوفی شاعر احد زرگر کے اعتقاد کے مطابق غیب الغیب، رمضان بٹ کے مطابق "پُر اسرار جگی"۔

اور پنڈت بسمل کاشمیری کے مطابق بھگوان شنکر کے ہاتھ میں ہے۔ اس قوت کو مختلف اور الگ الگ نام دینے کے باوجود یہ تینوں فن کار اُسی ابدی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کی تلاش انسان کا مقصدِ حیات ہے۔ اور جس مقصد کے حصول کے لئے کشمیر کے فلسفہ دانوں، صُوفیوں اور ریشیوں نے مدّتوں کوششیں کی ہیں۔ اسی تلاش کا ایک بیّن اظہار کشمیر کا تانترک فلسفہ ہے۔

"اکر نندُن" بھی ہماری مشترکہ وراثت ہے۔ اور جس طرح یہ کردار ہمارے ادب میں زندہ و پایندہ ہے اسی طرح یہ ہماری روزمرہ زندگی میں بھی زندہ اور قائم ہے۔ ہماری ہر ایک ماں کو اپنا بچّہ "اکر نندُن" کی طرح لاڈلا نظر آتا ہے۔ انسانی فطرت کا ایک خاصہ ہے کہ ماں کو آخری بچّہ سب سے پیارا ہوتا ہے۔ اسی لئے ہماری زبان میں یہ مثل مشہور ہے کہ :-

"سات بچّوں کے بعد اکر نندُن"

اس بات کا ذکر اوپر بھی آچکا ہے کہ لوک کہانیوں میں ایسی آفاقیت ہوتی ہے کہ ان میں سے کسی خاص تہذیب کے نقوش الگ تھلگ کر کے دکھانا مشکل بن جاتا ہے۔ اسی لئے میں نے اس مضمون میں صرف اُن لوک کتھاؤں کا ذکر کیا ہے جن میں یہ نقوش بالکل نمایاں اور واضح ہیں۔ ورنہ اگر کشمیر کی عام لوک کہانیوں کا ذکر مقصود ہوتا تو ایک مقالہ کیا، ایک کتاب لکھنے کے باوجود بات ادھوری رہ جاتی۔ ڈاکٹر نولز غالباً اسی لئے کشمیری لوک ادب کے بارے میں لکھ گئے ہیں :-

"دُنیا کی شاید ہی کوئی ایسی زبان ہوگی جس کا لوک ادب اتنا وسیع ہو جتنا کہ کشمیری زبان کا ہے!"

[کشمیری سے ترجمہ : علی محمد لون]

کتاب نامہ

1. Hatim's Tales.
2. Folk Tales of Kashmir by Dr; Knowles.
3. Folk Tales of kashmir by S.L. Sadhu.
4. Daleela. Pushkar Bhan & Akhtar Mohi-ud-din.
5. Wali Ullah Mattoo. Mohd Yusuf Taing.
6. Akanandun. Pt; Bismil Kashmiri.
7. Ramzan Batun. Akanandun.
8. Akanandun Kalan. Abdul Ahad Zargar.
9. Kashmiri Zaban Aur Shairi. Abdul Ahad Azad.

محمد امین رفیقی

کشمیر میں تہذیبی رواداری کی روایت

کشمیر میں بودھ مت کے زوال کے بعد نویں صدی سے چودھویں صدی عیسوی کا دَور برہمنی اور ہندو مت کے عروج کا زمانہ تھا۔ اس زمانے میں سرزمینِ کشمیر نے سنسکرت شعر و ادب اور شیو فلسفہ کے بہترین ادیب شاعر اور فلسفی پیدا کئے جن میں خاص طور پر وسو گپت، اُتپل دیو، ابھینو گپت، کھیم راج، یوگ راج، کھیمندر، شوسامی، ممٹ اور کلہن وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ اس دَور میں اظہار خیالات کے لئے شاردا رسم الخط رائج تھا۔ محققین کی نظروں میں شاردا رسم الخط، گپتا رسم الخط کی ایک شاخ ہے۔ شاردا کے حروفِ تہجی گپتا رسم الخط کے حروف سے ملتے جلتے ہیں۔ یہ رسم الخط شاہانِ چک کے ابتدائی دور تک کشمیر میں رائج تھا۔ یہاں تک کہ شاہانِ شاہمیر کے زمانہ میں یہی خط سرکاری کاغذات و احکامات کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ لیکن ان ہی شاہاں کے عہد میں اس کے ساتھ ساتھ نسخ خط بھی رائج ہوا۔ جس کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ ۱۳۲۰ء میں کشمیر میں مستقل طور مسلمان حکومت قائم ہوئی اور اس کے تقریباً ۶۰ سال بعد حضرت میر سید علی ہمدانی قدس اللہ سرہٗ کے ہمراہ علماءٔ و فضلاءٔ کی آمد سے یہاں مذہب اسلام کی اشاعت کے ساتھ ساتھ خطِ نسخ بھی رواج پانے لگا اور شاردا کے پہلو بہ پہلو مسلم اکثریت میں یہ خط استعمال ہوتا رہا۔

چند مورخینِ کشمیر نے سُلطان سکندر بُت شکن کے متعلق یہ لکھا ہے کہ اس نے سنسکرت کتابوں کو جلا دیا۔ لیکن اس وقت ایک مخطوطہ میرے پیشِ نظر ہے جس سے مورخین کا یہ دعویٰ بالکل باطل ظاہر ہوتا ہے۔ اس کتاب کے ہر باب کے آخر پر شارح نے یہ لکھا ہے کہ "میں یہ کتاب سُلطان سکندر کے وقت میں تحریر کرتا ہوں جو کہ نہایت ہی علم دوست اور دادرس بادشاہ ہے۔" اس کتاب کا نام "نیشد چرت" ہے جو کہ حضرت بھجور کے کُتب خانے میں محفوظ ہے۔ اس کے بعد سُلطان زین

العابدین نے ادبی اور قومی یک جہتی کو بڑھاوا دینے اور آپس میں میل ملاپ کے لئے ایک علمی ادارہ قائم کیا تھا جس میں کشمیر کے ہندو اور مسلمان علماٗ و فضلاٗ کام کرتے تھے جن میں مُلّا جمیل، مُلّا عودی، سوم پنڈت، یودھ بھٹ، شری ور اور اوتار بھٹ وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ اس ادارہ میں فارسی تصانیف کا ترجمہ سنسکرت اور سنسکرت تصانیف کا فارسی زبان میں ترجمہ کرایا گیا۔ جن میں جامی کی مثنوی "یوسف زلیخا" کا ترجمہ مشہور مورخ شری ور نے سنسکرت زبان میں کیا۔ جس کا نام "کتھا کوتک" رکھا گیا۔ "مہابھارت" اور "راج ترنگنی" وغیرہ کا فارسی ترجمہ بھی سب سے پہلے اسی بادشاہ نے کرایا۔ اوتار بھٹ نے کشمیری زبان میں پورانی کہانیوں کا مجموعہ تصنیف کیا اور یہ کتاب "باناسر ودھ" کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب کا خط بھی شاردا ہی ہے۔ اسی بادشاہ کے وقت میں اوتار بھٹ نے ناٹک پر ایک کتاب کشمیری زبان میں لکھی ہے جس کا نام "زینہ ولاس" ہے۔ یہ کتاب نایاب ہے۔ اس کے بعد سلطان حیدر شاہ کے عہد میں موسیقی پر ایک اور نسخہ تصنیف ہوا ہے جس کا نام "سنگیت سنگرہ" ہے۔ یہ مخطوطہ صرف ۲۳- اوراق پر مشتمل بھوج پتر پر لکھا ہوا ہے۔ یہ نسخہ بھی میری نظروں سے گذرا ہے۔

سلطان حسن شاہ کے عہد میں "سوکھ دوکھ چرت" نامی منظوم کشمیری کتاب پرشسنٹ پنڈت نامی کشمیری پنڈت نے تصنیف کی ہے۔ "باناسر ودھ" اور "سکھ دکھ چرت" کے دونوں مخطوطات ایک جرمن فاضل سر جارج بُہلر نے آج سے تقریباً ۹۰ سال قبل یہاں سے لے کر بھنڈارکر اور ینٹل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پونا میں محفوظ کرائے ہیں۔

سلطان محمد شاہ کے عہد میں بھی یہ ادبی یک جہتی قائم تھی جس کا زندہ ثبوت اُس قبر سے ملتا ہے جس پر نسخ اور شاردا دونوں خطوں میں کتبہ اُبھرے ہوئے الفاظ میں ہے۔ یہ قبر سعید خان کی ہے جو کہ ۸۸۹ سنہ ہجری میں ایلچی بن کر کشمیر آیا تھا اور شنکر آچاریہ کے دامن میں لڑائی میں مارا گیا۔ یہ قبر مزارِ کلاں میں اس وقت بھی اس زمانے کے ادب میں خطاطی اور سنگ تراشی کی یاد دلاتی ہے۔ اس قبر کے دو پہلوؤں کی تصاویر اسی شمارہ میں پیش کی جا رہی ہیں۔ اس سے قدیم کئی قبروں پر صرف شاردا خط کے ہی کتبے ہیں۔

شاہ میری خاندان کے روبہ زوال آنے پر چک شاہان نے ۹۶۲ سنہ ہجری مطابق ۱۵۵۵ سنہ ء میں حکومت کی باگ ڈور سنبھالی۔ چونکہ شاہان چک شیعہ عقائد کے پیرو تھے اور کشمیر میں میر شمس الدین

عراقی کی آمد سے ایران اور کشمیر کا رابطہ اور بھی نزدیک ہوا۔ اسی زمانے میں فارسی زبان، سرکاری زبان اور نستعلیق سرکاری رسم الخط تسلیم کیا گیا جس سے قدیم شاردا خط متروک ہو کر رہ گیا۔ پھر بھی اس وقت کی کئی دستاویزات ہمارے زیر نظر ہیں جو کہ فارسی میں لکھی ہوئی ہیں اور ان پر جو دستخط مسلمان شاہدوں نے حاشیہ پر کئے ہیں وہ شاردا میں ہیں۔ ایک دستاویز نمونہ کے لئے پیش خدمت ہے۔ اس سے زیادہ واضح اور روشن دلیل ہماری ادبی یک جہتی کی وہ دستاویز ہے جو کہ ریاست کے عجائب خانہ میں محفوظ ہے۔ یہ کشمیر کے مشہور ولی کامل حضرت سلطان العارفین شیخ حمزہ مخدوم رحہ کے وقت کا ایک باہمی تصفیہ نامہ ہے جو کہ بھوج پتر پر لکھا ہوا ہے۔ یہ دستاویز سنسکرت اور فارسی دونوں زبانوں میں شاردا اور نستعلیق خط میں لکھی ہوئی ہے۔ کتب خانہ مہجور میں تقریباً پچاس ایسی دستاویزات میری نظر سے گذری ہیں جو کہ باہمی تصفیہ، نکاح ناموں وغیرہ پر مشتمل ہیں جن میں مسلمان گواہوں کے دستخط شاردا خط میں ہیں۔ ان دستاویزات میں جو آخری دستاویز ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب کے زمانے تک بھی کشمیری مسلمانوں میں شاردا رسم الخط کا رواج تھا۔ چک بادشاہوں کے وقت میں بھی شاردا رسم الخط استعمال ہوتا تھا۔ چک بادشاہوں کے بعد مغلیہ خاندان کشمیر میں برسر اقتدار آیا۔ اس زمانے میں صرف فارسی زبان کو اپنایا گیا اور شاردا رسم الخط کشمیر کے برہمن طبقہ پر وہت تک ہی محدود رہا۔ اس کے بعد شاہان درانیہ نے کشمیر کی باگ ڈور سنبھالی۔ اس وقت بھی فارسی زبان کو ہی ترقی دی گئی۔ درانیوں کے زوال کے بعد کشمیر سکھوں کے زیر فرمان رہا۔ اس دور میں کشمیر کے علم و ادب پر خاص طور زد پڑی۔ سکھ حکمرانوں کے بعد کشمیر ڈوگرہ راجاؤں کے زیر نگین آیا۔ ڈوگرہ خاندان کے دوسرے راجہ مہاراجہ رنبیر سنگھ آنجہانی نے ریاست میں دوبارہ ادبی یک جہتی کو زندگی بخشی۔ اس علم دوست و غیر متعصب مہاراجہ نے ریاست میں ایک علمی تحقیقاتی ادارہ رنبیری ریسرچ انسٹی چیوٹ کے نام سے قائم کیا جس میں خلیفہ حکیم نورالدین اور ایشور کول جیسے صاحب ذوق اور عالم کام کرتے تھے۔ پنڈت طوطہ رام کشمیر ہی جیسا خوش نویس اور نقل نویس تھا۔ اس ادارہ نے فارسی کتابوں کے سنسکرت اور ڈوگری زبانوں میں اور فارسی کتابوں کے اُردو ترجمے کرائے جن میں مشہور فارسی ادبی کتاب "گلستان" اور "بوستان" کے علاوہ اور بہت سی کتابیں ہیں۔ خصوصاً دس زبانوں کی ایک لغت بھی قابل ذکر ہے۔ مہاراجہ رنبیر سنگھ آنجہانی کی یہ قائم کردہ علمی یادگار اس وقت بھی ہمیں اپنے اسلاف کے کارناموں سے

رُوشناس کراتی ہے اور اسی ادارے کا وارث اور جانشین موجودہ وقت کا محکمۂ ریسرچ و پبلی کیشنز ہے۔ محکمہ ہذا میں کشمیر سے باہر بھی قدیم نسخہ جات حاصل کر کے اس ادارے میں محفوظ رکھے گئے ہیں جن میں کتاب "الاقرابادین" سب سے قدیم نسخہ ہے جو کہ شیر خرمائے سے تحریر کیا گیا ہے۔ یہ نسخہ حکمت کے موضوع پر عربی میں لکھا ہوا ہے اور آٹھویں صدی ہجری کا تحریر کردہ ہے۔ اس کے علاوہ خطِ ناخونی کا بہترین طلائی نسخہ "صد پند لقمان" ہے۔ "دیوانِ حافظ" کا ایک جلّی قلم نسخہ بھی ہے جو باوجود سادگی کے فنِ خطاطی کا ایک بے بہا اور بے مثل نمونہ ہے۔ "شاہ نامۂ فردوسی" کا ایک نسخہ بھی ہے جو اصفہان میں لکھا گیا ہے اور قلمی تصاویر سے مزّین ہے۔ کشمیر کے مصنّفین کے بھی کئی مخطوطات ہیں جن سے ہمارے سر فخر سے اُونچے رہ سکتے ہیں۔ یہ ادارہ علمی و ادبی میدان کا ایک اہم سنگِ میل ہے۔ اس ادارے نے فارسی، عربی، اُردو، ڈوگری، تبتی اور سنسکرت کے تقریباً پانچ ہزار مخطوطات محفوظ کئے ہیں ٭

"شیرازہ" میں شائع ہونے والی منظومات

(۱) عام طور پر نظموں، مثنویوں اور ہیئت کے جدید تجربوں کو ترجیح دی جاتی ہے۔

(۲) طویل نظموں کے لئے، جو ہمارے معیار پر پورا اُترتی ہوں، زیادہ سے زیادہ شرح سے معاوضہ دیا جاتا ہے۔

(۳) عالمی ادب اور ہند کی زبانوں میں لکھی گئی خاص منظومات کے معیاری ترجموں کو بھی ترجیحاً شائع کیا جاتا ہے۔

(۴) فنّی رچاؤ اور لطیف اسلوب کی حامل پُر کیف غزلیات کے لئے بھی خاص معاوضہ پیش کیا جاتا ہے۔

ایم یاسین

کشمیر کی دستکاری

تاریخی پس منظر

کشمیر کے لوگ فطرتاً حسن پرست، فن شناس اور پرخلوص ہوتے ہیں۔ بہت پرانے وقتوں سے ہی یہ اپنی فن کارانہ صلاحیتوں کے لئے مشہور ہیں۔

مختلف، مذہبی و تاریخی کتابوں اور سیاحوں کے سفرناموں میں کشمیر کے فنون کا ذکر ملتا ہے۔ مہابھارت میں ایک ایسے ریشمی ملبوس کا ذکر آتا ہے جو یودھشٹرا مہاراج کو شمال مغربی ہمالیہ کے ایک شاہزادے نے بطورِ نذرانہ پیش کیا تھا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ہمالیہ کا وہ شمال مغربی علاقہ کشمیر ہی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ زمانۂ قدیم میں بھی کشمیر ریشمی کپڑے کی تیاری کا مرکز تھا اور اسے اُس وقت بھی اتنی خوبصورتی سے تیار کیا جاتا تھا کہ فخر کے ساتھ ایک بڑے بادشاہ کی خدمت میں بطور نذرانہ پیش کیا جا سکے۔

چینی بودھ ہیون سانگ ۶۳۰ء میں ہندوستان آیا اور دو سال کشمیر میں ٹھہر کر مذہبی کتابوں کا مطالعہ کرتا رہا۔ وہ اپنے سفرنامے میں لکھتا ہے۔ "میرے کشمیر پہنچنے پر راجہ نے بڑا پرتپاک خیر مقدم کیا۔ راستوں کو بڑی خوبصورتی سے سجایا گیا تھا۔ یہاں کے باشندے اپنی فنی خوبیوں کے لئے بہت مشہور ہیں اور عام استعمال کی چیزوں کو بھی بڑی خوب صورتی سے تیار کرتے ہیں۔ ان کا لباس بہت سادہ ہے۔ عام طور پر اُونی ٹوپیاں اور سفید اُونی لبادے پہنتے ہیں۔" ہیون سانگ نے اپنے سفرنامے میں کئی جگہ کشمیریوں کے ہاتھ سے بنے ہوئے اُونی کپڑے اور پشمینے کا ذکر کیا ہے۔ ایک اُونی کپڑے کے لئے وہ "ہو، لا، ئی" کا لفظ استعمال کرتا ہے اور اس کی جو ساخت بتاتا ہے اُس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اُس کی مُراد پشمینے سے تھی۔ ہیون سانگ کے بیان سے ہمیں یہ تو نہیں معلوم ہو سکتا کہ کشمیریوں نے ان کپڑوں کو کب بنانا شروع کیا۔ لیکن جس ڈھنگ سے وہ کاریگروں کی مشاقی کا ذکر کرتا ہے۔ اس سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ انہیں ایک عرصے سے بنا رہے تھے اور اس فن میں بہت آگے تھے۔

"راج ترنگنی" کشمیر کی تاریخ کا سب سے اہم ماخذ ہے۔ اگرچہ اس میں زیادہ تر قدیم راجاؤں کے درباروں میں پیش آنے والے واقعات اور ان کی فتوحات کا ہی ذکر کیا گیا ہے۔ تاہم کچھ ایسی عبارتیں بھی ملتی ہیں جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کشمیر میں اُس وقت بھی بعض فنون انتہائی عروج پر تھے۔ "راج ترنگنی" میں مہاراجہ اشوک کا جو ذکر ملتا ہے اُس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اُسے کشمیر سے بے پناہ محبت تھی اور وہ اپنے دورِ حکومت میں کئی بار یہاں آیا۔ یہاں اُس نے سرینگر کا شہر آباد کرنے کے علاوہ بہت سے بودھ وہار بھی تعمیر کروائے۔ اگرچہ اُس کی بنائی ہوئی عمارتیں انقلابِ زمانہ کے ساتھ ساتھ منہدم ہو چکی ہیں تاہم قدیم تاریخوں میں اس قسم کے حوالے ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اُن عمارتوں میں لکڑی کی کھدائی کا بہت ہی شاندار کام کیا گیا تھا۔ لکڑی پر کھدائی کا کام کشمیر کے روایاتی فنون میں سے ہے اور زمانۂ قدیم میں بھی کشمیری اس فن میں بہت آگے تھے۔ "راج ترنگنی" میں کلہن نے ہاتھ سے بنے ہوئے اُونی کپڑے کی بھی بہت تعریف کی ہے۔ اُس کے مطابق اُونی کپڑے کی تیاری کا سب سے بڑا مرکز پٹن تھا جو اُن دِنوں بھیڑوں اور دوسرے جانوروں کی منڈی بھی تھا۔ اُون تبت سے بھی آتی تھی اور تبت کے ساتھ اُونی کپڑے کی وسیع پیمانے پر تجارت ہوتی تھی۔ کلہن نے دھات کے کام کا بھی ذکر کیا ہے۔ راجاؤں کے پاس اکثر بہت بڑی بڑی افواج تھیں اور ان کے لئے جنگی اسلحہ مقامی طور پر ہی تیار کیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ پیتل اور تانبے کے برتن بھی بنائے جاتے تھے۔ راجاؤں اور بڑے بڑے امرأ و روسأ کے لئے برتن سونے چاندی کے بنائے جاتے تھے۔ زیورات کا کام بہت ہی خوبصورت طریقے سے کیا جاتا تھا۔ کشمیر میں کئی ملکوں کے تاجر بھی موجود رہتے تھے جو یہاں سے مال باہر بھیجتے تھے۔

مندرجہ بالا اشارات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ زمانۂ قدیم میں بھی کشمیر مختلف دست کاریوں کے لئے مشہور تھا اور یہاں کے دست کار نہ صرف یہ کہ اپنے ہی استعمال کے لئے چیزیں تیار کرتے تھے بلکہ وہ بہ آسانی دوسرے ملکوں کو بھی بھیجی جاتی تھیں۔

لیکن کشمیر کی دست کاریوں کی صحیح تاریخ زین العابدین سے شروع ہوتی ہے۔ سلطان زین العابدین کا اصلی نام شاہی خان تھا اور وہ سلطان سکندر کا بیٹا تھا۔ اُس نے تقریباً آدھی صدی تک بڑے امن و امان سے حکومت کی اور رعایا کی فلاح و بہبود کے لئے ہر ممکن طور کوششیں کیں۔ لوگوں کے حالات سے باخبر رہنے کے لئے وہ خود دُور دراز علاقوں کا دورہ کرتا اور اُن سے مِل کر موقعہ پر ہی اُن کی شکایتوں کو سُنتا اور اُن کا ازالہ کرتا تھا۔ اُس کے عہد میں کشمیری خوش حال ہو گئے اور اُسے محبت سے "بڈشاہ" یا بڑا شاہ کہنے لگے۔

کہا جاتا ہے کہ ۱۳۹۸ء میں جب تیمور ہندوستان پر حملہ آور ہوا تو سلطان سکندر نے شاہی خان (زین

العابدین) کو کچھ نذرانے دے کر اپنی وفاداری کے ثبوت میں تیمور کے پاس بھیجا۔ تیمور، شاہی خان کے اخلاق و عادات سے اتنا متاثر ہوا کہ اُسے اپنے ساتھ ہی سمرقند لے گیا جہاں اُسے روک لیا گیا۔ ان دنوں تیمور سمرقند کو مختلف فنون کا مرکز بنانے کی کوشش میں دمشق (شام) سے لے کر ہندوستان تک سے فن کاروں کو لاکر سمرقند میں آباد کر رہا تھا۔ شاہی خان کو وہاں بہت کچھ دیکھنے کا موقعہ ملا اور جب تیمور کی وفات پر ۱۴۰۵ء میں اُسے واپس کشمیر آنے کی اجازت ملی تو وہ بہت سے فن کاروں کو کشمیر میں آباد کرنے کی غرض سے اپنے ساتھ ہی لیتا آیا۔ یہاں ان فن کاروں کو ہر قسم کی مراعات دی گئیں، ان کی حوصلہ افزائی کی گئی اور اُن کے لئے بہترین مواقع فراہم کئے گئے۔

زین العابدین نے ۱۴۷۰ء میں وفات پائی۔ اُس کی وفات کے کوئی ۷۰ برس بعد ۱۵۴۰ء میں میرزا حیدر کاشغری کشمیر آیا تو یہاں کے فن کاروں کی تخلیقات کو دیکھ کر دنگ رہ گیا۔ میرزا حیدر خود بڑی قابلیت کا انسان تھا۔ اُس کا عہد، فنِ مصوری، موسیقی اور علم و ادب کے فروغ کے لئے مشہور ہے۔ شہنشاہ جہانگیر نے اُس کے دربار کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ بہترین موسیقاروں کے لئے مشہور تھا۔ میرزا حیدر خود ایک عالم تھا۔ اُس کی کتاب "تاریخِ رشیدی" جو کہ فارسی زبان میں ہے، کشمیر کی تاریخ کا ایک اہم ماخذ مانی گئی ہے۔ "تاریخِ رشیدی" میں میرزا حیدر، زین العابدین کو اس طرح خراجِ عقیدت پیش کرتا ہے:۔

"کشمیر میں وہ فنون انتہائی عروج پر ملتے ہیں جو دوسرے ملکوں کے بڑے بڑے شہروں میں نہیں ملتے۔ جیسے سنگ تراشی، پتھر پر پالش کرنا، لکڑی پر کھدائی کا کام، شال بافی، قالین بافی، زیورات کا کام وغیرہ ـــــ اور یہ سب زین العابدین کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ اُس نے کشمیر کو بلاشبہ ایک باغ کی طرح سجادیا۔ آج کشمیر ایک دور دراز خطہ ہونے کے باوجود بھی ہر جگہ مشہور و معروف ہے۔"

سلاطین کے عہد میں کشمیر، ایران کے بہت زیادہ قریب آگیا۔ اس قربت کی سب سے اہم وجہ کشمیر میں اسلام کی اشاعت تھی جس کے لئے ایرانی صوفیوں نے بہت زیادہ کوششیں کیں۔ سلاطین کے عہد میں ایران کے ساتھ تعلقات اتنے بڑھ گئے کہ کشمیریوں کی زندگی کے ہر شعبہ پر ایرانیوں کی طرزِ زندگی کی گہری چھاپ پڑ گئی۔ ہندوستان کا اثر جو کہ راجاؤں کے عہد میں کشمیر پر بہت زیادہ تھا، آہستہ آہستہ کم ہوتا چلا گیا اور ایران اور ترکستان کا اثر بڑھ گیا۔ زین العابدین نے اس سلسلہ میں بہت نمایاں کارنامہ سرانجام دیا۔ اُس نے نہ صرف ایران اور ترکستان سے فن کاروں کو ہی لاکر آباد کیا بلکہ ان علاقوں کے ساتھ سیاسی اور تہذیبی رشتوں کو استوار

کرنے کے لئے اپنے سفیر وغیرہ بھی بھیجے اور اس طرح سے ایک دوستانہ فضا قائم کی۔

سلاطین کے عہد میں کشمیر کی دست کاریوں کو بہت فروغ ملا۔ لیکن ہم اس حقیقت سے منکر نہیں ہو سکتے کہ اس فروغ میں بھی زیادہ ہاتھ ایرانیوں کا ہی تھا۔ اجتفلونی لکھتا ہے۔ "کشمیر میں اسلام کے آنے سے ایرانی فنون بھی آئے اور کشمیریوں نے اپنی فن کارانہ روایت کے عین مطابق ایرانی فنون کے نادر نمونوں کی نقل کچھ اس ڈھنگ سے کی کہ وہ اصل سے بھی زیادہ دل کش بن گئے۔" ایک بات بڑے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ جہاں کشمیریوں نے ایرانیوں کا اثر قبول کیا وہاں ساتھ ہی ساتھ انہوں نے اپنی انفرادیت کو بھی برقرار رکھا۔

سلاطین کے عہد میں شال بافی کو بہت فروغ ملا۔ کہا جاتا ہے کہ پہلی شال ترکستان کے فن کاروں نے بنائی جو زین العابدین کے ساتھ کشمیر آئے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب ۱۳۷۸ء میں جناب میر سید علی ہمدانی دوسری بار کشمیر آئے تو اُن کے ساتھ بہت سے شال باف تھے جنہوں نے اس کام کو یہاں شروع کیا۔ کیونکہ کلہن کی "راج ترنگنی" اور دوسری تاریخوں میں شال بافی کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اس لئے یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ کشمیر میں شال بافی ۱۳ویں صدی سے پہلے موجود نہ تھی۔ جہاں تک ڈیزائن اور بنائی کا تعلق ہے ۱۷ویں صدی سے پہلے کی بنی ہوئی کوئی بھی شال نہیں ملتی۔ اگرچہ مغل فتح کے وقت شال بافی پورے عروج پر تھی۔

سلاطین کے عہد میں دھات کے کام کو بھی بہت فروغ ملا۔ مسلمان تانبے کے برتن پکانے کے لئے استعمال کرتے تھے۔ عام خیال کے مطابق ایرانیوں کے بنائے ہوئے برتنوں کی شکل چینی برتنوں کے ساتھ ملتی ہے۔ کشمیر میں بنائے گئے برتنوں کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے لیکن ان پر بنائے گئے نقش خالص ایرانی اور کشمیری طرز کے ہوتے تھے۔ اس فن میں کشمیر دُنیا کی تین عظیم تہذیبوں سے متاثر ہوا۔ یعنی ہندوستانی، چینی اور ایرانی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کشمیریوں نے اس فن میں محض نقل سے کام لیا۔ صراحیوں کے بعض نمونے ایرانی طرز سے بالکل جدا ہیں۔ اور کچھ کشمیری نمونے تو ایسے ہیں جن کی مثال ایشیا بھر میں کہیں نہیں ملتی۔ لکڑی پر کھدائی کا کام کشمیر کے روایتی فنون میں سے ہے۔ "راج ترنگنی" وغیرہ میں بھی اس کا بہت زیادہ ذکر ملتا ہے۔ سلطانوں کے عہد میں اس کام کو بہت فروغ ملا۔ بہت سی عمارتیں وغیرہ بنائی گئیں جن میں لکڑی پر نقش کندہ کئے گئے۔ اُس عہد کی بنی ہوئی کچھ عمارتیں آج بھی موجود ہیں۔

مغلوں کے عہد میں کشمیر کی دست کاریوں کو بہت فروغ ملا۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مغلوں

کو کشمیر سے والہانہ عشق تھا اور انہوں نے ہر ممکن طور پر اسے سنوارنے اور بنانے کی کوشش کی۔ خوبصورت باغ، بارہ دریاں، مسجدیں اور قلعے آج بھی مغلوں کی اس وادی کے لئے محبّت کا ثبوت پیش کرتے ہیں۔ جارج فورسٹر ۱۷۸۳ء میں لکھتا ہے ـــــ "یہاں مغل دربار میں کشمیر کے مفاد کو ہر ممکن طور مدِّ نظر رکھا جاتا ہے۔ کشمیر کے کسی بڑے سے بڑے گورنر کے بارے میں چھوٹی سی چھوٹی شکایت کو بھی بہت اہمیت دی جاتی ہے۔" مغل شہنشاہ جہانگیر کو کشمیر سے بے پناہ محبت تھی۔ ایک شاعر جہانگیر کی کشمیر کے لئے محبّت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے ـــ "جب جہانگیر بادشاہ کو وقتِ آخر اُس کی خواہش پُوچھی گئی تو اُس نے کہا۔ کشمیر کے سوا کچھ نہیں۔" سر تھامس مُور جہانگیر کی کشمیر کے لئے محبّت کی وجہ درباری ریشہ دوانیوں اور جنگی مہموں سے اُکتاہٹ بتاتا ہے۔

اکبر اعظم نے کشمیر پر اُنیس برس حکومت کی اور اُس کا عہد باقی ہندوستان کی طرح کشمیر کے لئے بھی انتہائی ترقی کا دَور تھا۔ اکبر کے عہد میں باقی دست کاریوں کے ساتھ ساتھ شال بافی کو بہت فروغ مِلا۔ آئینِ اکبری میں ابوالفضل لکھتا ہے :۔

"شہنشاہ کشمیری شالوں کا بہت شوقین ہے اور ایک کی بجائے دو شالیں بیک وقت استعمال کرتا ہے۔ اُس نے مختلف اقسام کی شالیں بنانے کا حکم دیا ہے جن میں توزِ اصیل، سفید، زردوزی، کلغہ، کیش دہ اور گلاب تن بہت مشہور ہیں۔ شالوں کی قیمتیں ان کی اقسام کے مطابق ہیں۔ ڈیڑھ گز معمولی شال کی قیمت دو روپے سے لے کر ۸ موہر تک ہے۔ "چیرہ" شال دو روپے سے لے کر ۲۵ موہر تک اور فوتہ شال ½ موہر سے لے کر ۲ موہر تک بکتی ہے۔ شہنشاہ نے ... کاریگروں کے ساتھ لاہور میں بھی شال بافی کا ایک مرکز قائم کیا ہے لیکن وہ بہت زیادہ کامیاب ثابت نہ ہوا۔"

جہانگیر کے عہد میں ایک وقت ایسا بھی آیا جب کشمیر میں قالین بافی کا فن بالکل ہی ختم ہو گیا۔ انہیں دنوں ایک کشمیری آخون رہنما حج پر گیا۔ واپسی پر اُس نے ایران میں رُک کر قالین بافی کا کام سیکھا اور اپنے ساتھ کچھ ضروری اوزار بھی لیتا آیا۔ اُس نے یہاں آکر یہ کام بہت سے لوگوں کو سِکھایا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار جب آخون راہنما اپنے شاگردوں سے مِلنے گیا تو وہ اُس کے ساتھ بڑے غرور سے پیش آئے۔ آخون راہنما بہت دِل برداشتہ ہوا اور اُس نے انہیں بددُعا دی۔ عام خیال کے مطابق قالین بافوں کی زبوں حالی اُسی کی بددُعا کا نتیجہ ہے۔ آخون راہنما کی قبر محلہ گوجوارہ سرینگر میں ہے۔

شیرازہ

مغل بادشاہ محمد شاہ رنگیلے کو ایک ڈیزائن بہت ہی پسند تھا۔ اُس نے وہ ڈیزائن کشمیر بھیجا اور چار ہزار روپے کی شالیں بنانے کا حکم دیا۔ بعد میں وہی ڈیزائن "بوٹاشاہی" کے نام سے کشمیر میں اتنا عام ہو گیا کہ یہاں کے دست کاروں نے اسے مستقل طور پر اپنا لیا۔

مغلوں کے عہد میں تقریباً سبھی دست کاریوں کو فروغ ملا۔ لیکن پٹھانوں کے عہد میں کشمیر کی دستکاریوں کی ترقی رُک گئی۔ پٹھانوں کا عہد وحشت اور بربریت کا دور تھا۔ پٹھان عہد کا ایک شاعر لکھتا ہے کہ میں نے ایک مالی سے پوچھا۔ "تمہارے باغ کو کیا ہوا؟" اُس نے جواب دیا۔ "حاکم کی دہشت سے اس کے گلاب سوکھ گئے۔" پٹھان حکمران بڑے ظالم اور جابر تھے۔ اُن کے عہد میں ہر طبقے کے لوگ ٹیکسوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے تھے۔ پٹھانوں کے مظالم اور اُن کے لگائے ہوئے ٹیکسوں کی زیادتی نے کشمیر کی دست کاریوں پر بہت بُرا اثر ڈالا اور یہ تقریباً مفلوج ہو کر رہ گئیں۔

مہاراجہ رنجیت سنگھ کو کشمیر آنے کا بہت شوق تھا۔ لیکن اُس کی یہ خواہش کبھی پوری نہ ہو سکی۔ ۱۸۳۳ء میں مہاراجہ کشمیر کے لئے روانہ ہوا تھا۔ لیکن کشمیر میں ایک سخت قحط کی خبر سُن کر اُسے پونچھ سے ہی واپس ہو جانا پڑا۔ اپنے ایک خط میں مہاراجہ نے کشمیر کے گورنر مان سنگھ (۱۸۳۴ سے ۱۸۴۱ تک) کو لکھا۔ "کیا میں زندگی میں صرف ایک بار کشمیر کے باغوں کی بہار دیکھ سکوں گا۔" مہاراجہ کا اشتیاق دیکھ کر گورنر نے ایک کشمیری قالین بطورِ نذرانہ بھیجا۔ اس قالین کو وقت کے بہترین فن کاروں نے انتہائی محنت سے تیار کیا تھا۔ جب مہاراجہ نے اس قالین کو دیکھا تو اتنا خوش ہوا کہ اس پر لوٹنے لگا۔ بعد میں مہاراجہ نے اس قالین کے بنانے والے کاریگروں فضل خان، جبار خان اور کمل جو کو انعام بھی دئے۔

اگرچہ سکھ بھی کشمیریوں کے لئے بہت اچھے حاکم ثابت نہ ہوئے۔ پھر بھی ان کے عہد میں کشمیر کی دست کاریوں کی طرف خاطر خواہ توجہ دی گئی۔ سکھوں کے عہد میں ویری ناگ کے نزدیک کاغذ سازی کا ایک بڑا مرکز قائم کیا گیا۔ جہاں کا بنا ہوا کاغذ کافی مقدار میں پنجاب کو بھی بھیجا جاتا تھا۔ دھات کے کام کو بھی بہت فروغ ملا۔ مختلف اقسام کی شالیں بنائی جاتی تھیں جیسے جامع، دوپٹہ، رومال، شالہ وغیرہ اور ان شالوں کو یورپ کی مختلف منڈیوں میں بھیجا جاتا تھا۔

یورپ میں شال کے جانے کا ایک واقعہ بہت ہی مشہور ہے۔ ۱۷۹۶ء میں افغان گورنر عبداللہ خان کے عہد میں ایک نابینا سید یحییٰ بغداد سے سیاحت کی غرض سے کشمیر آیا۔ واپس جانے سے پہلے وہ گورنر سے

ملنے گیا۔ افغان گورنر نے اُسے ایک کشمیری شال تحفہ کے طور پر دی۔ سید یحییٰ آجب مصر گیا تو اُس نے وہی شال خدا آیو کو نذر کی۔ کچھ دیر بعد نپولین اپنے شان دار جنگی بیڑے کے ساتھ مصر آیا۔ تو خدا آیو نے اُسے وہی شال پیش کی۔ نپولین نے اس شال کو فرانس بھیجا جہاں اس نے بہت سے لوگوں کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی اور کچھ فرانسیسی تاجر جلد ہی ہندوستان آکر کشمیری شالیں فرانس بھیجنے لگے۔

ہندوستان میں انگریزوں کی عمل داری سے دست کاریوں کو بہت نقصان پہنچا۔ مشینی مال کے مقابلہ پر ہاتھ سے بنے ہوئے مال کی کھپت کم ہو گئی جس کی وجہ سے دست کار بددل ہو گئے۔ کشمیر، جو کہ تمام ہندوستان میں دست کاریوں کا سب سے بڑا مرکز تھا، اس حادثے سے بہت متاثر ہوا۔ اگرچہ کشمیر کا نظام حکومت براہ راست انگریزوں کے زیر دست نہ تھا، پھر بھی یہاں کی بیشتر دست کاریوں کو غیر ملکیوں نے اپنے ہاتھ میں لے کر کشمیری فن کاروں کی تخلیقات کو اپنے ہی تجارتی مقاصد کے لئے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ اُنہوں نے اپنے ہی ڈھنگ کے نئے نئے ڈیزائن مروج کئے جس کی وجہ سے کشمیری دست کاروں کی انفرادیت تقریباً ختم ہو کر رہ گئی۔ اور اُن کے ہاتھ کی بنی ہوئی اشیاء زیبائش کا سامان بن کر ایک خاص طبقے تک ہی محدود ہو کر رہ گئیں۔ ان باہر سے آنے والوں نے یہاں کے دست کاروں کو بہت کم اُجرت دینا شروع کی اور ڈوگرہ حکومت نے بھاری ٹیکس لگائے۔

دستکاریوں کا تکنیکی پہلو

کشمیر کی بڑی بڑی دست کاریاں شال بافی، پیپر ماشی، قالین بافی، دھات کا کام، کاغذ سازی اور لکڑی پر کھدائی کا کام ہیں۔ ذیل میں ہر ایک کا مختصر سا جائزہ لیا گیا ہے :۔

(۱) شال بافی

لفظ شال فارسی زبان کا ہے جس کے معنی ہیں ایک اُونی کپڑا۔ ایک اطالوی پیٹرو ڈیلا ویلا، جو ۱۶۲۳ء میں ہندوستان آیا، لکھتا ہے کہ ہندوستانی اُس کپڑے کو جسے وہ اپنے کاندھوں پر ڈالے رکھتے ہیں، شال کہتے ہیں۔ میرزا حیدر کاشغری کا ایک ملازم نجز بیگ، کھوقند کا باشندہ تھا۔ اُس نے ایک بار پشمینے کا ڈیڑھ گز ٹکڑا میرزا حیدر کو نذرانہ پیش کیا اور جب میرزا حیدر نے پوچھا "یہ کیا ہے؟" تو نجز بیگ نے کہا "ایک شال"۔ دراصل کھوقند کے لوگ اُونی کپڑے کو شال کہتے تھے۔

ہندوستان میں کشمیر ہی ایک ایسا علاقہ ہے جو شالوں کی تیاری کا سب سے بڑا مرکز ہے۔ عام خیال

کے مطابق کشمیر میں شال بافی کو زین العابدین نے شروع کیا جس نے ترکستان کے شال بافوں کو لاکر کشمیر میں آباد کیا جنہوں نے یہ کام یہاں بہت سے لوگوں کو سکھایا۔

کشمیر میں شالوں کو دو طریقوں سے بنایا جاتا ہے۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ نقش ونگار کو شال کی بُنائی کے ساتھ ہی ساتھ بُنا جاتا ہے۔ پہلے پہلے کشمیر میں صرف اسی طریقے سے شالیں بنائی جاتی تھیں۔ لیکن اس طرح بہت وقت اور محنت برباد ہوتی تھی۔ کئی بار ایک مُشکل ڈیزائن کی صورت میں ایک شال کو بنانے میں ۱۸ ماہ سے بھی زیادہ کا عرصہ لگ جاتا تھا۔ اوائل ۱۹ صدی میں اس طریقے کو اس طرح کم وقت طلب بنایا گیا کہ کام کو تقسیم کر دیا جاتا اور ایک شال کو بیک وقت دو تین کھڈیوں پر بنایا جاتا۔ بعد میں مختلف کھڈیوں پر بنے ہوئے ٹکڑوں کو رفوگر اس طرح یکجا کر دیتا کہ فرق کا احساس تک نہ ہوتا۔ کام کی تقسیم سے وقت کی بچت اس طرح ہونے لگی کہ جہاں کسی مُشکل ڈیزائن کی صورت میں ایک شال کو بناتے ہوئے ۱۸ ماہ سے بھی زیادہ لگ جاتے تھے وہاں اب صرف ۹ ماہ یا اس سے بھی کم عرصہ میں اس کو بنایا جانے لگا۔ ۱۸۲۱ء میں مورکرافٹ اس طریقہ کے بارے میں لکھتا ہے کہ کام کی تقسیم کر کے شال بنانا ابھی حال ہی میں شروع ہوا ہے۔ وہ بیک وقت آٹھ کھڈیوں پر ایک شال کے بنانے کا ذکر کرتا ہے۔

شال بنانے کا دوسرا طریقہ کم وقت طلب اور مقبول ہے۔ اس طریقہ کو پہلی بار ۱۸۰۳ء میں خواجہ یوسف ایک آرمینین ایجنٹ نے اپنایا اور کشیدہ کی ہوئی شال کو کھڈی پر بنی ہوئی شال کے مقابلہ پر ½ قیمت پر بیچا۔ عام کاریگروں نے جب یہ دیکھا کہ اس طریقہ سے شال کو بہت ہی کم وقت میں زیادہ سے زیادہ خوبصورت بنایا جا سکتا ہے تو انہوں نے بھی اس طریقہ کو اپنا لیا۔ اس طریقے سے شال بنانے کی صورت میں نقش کو سب سے پہلے ایک نہایت صاف، لیکن سادہ کپڑے پر کاغذ سے پنسل یا خام سیاہی کے ساتھ اُتارا جاتا ہے۔ نقش اُتارنے میں کافی احتیاط برتی جاتی ہے۔ بعد میں اس کپڑے کو تن کر سوئی کی مدد سے مختلف رنگوں کے دھاگوں یا ہلتے سے اس نقش کو پُر کر دیا جاتا ہے۔ کشمیری بہترین کشیدہ کار ہیں اور ان کی نقش کرنے کی صلاحیت حیرت انگیز ہے۔ شالوں پر بنائے گئے ڈیزائنوں میں فطری حسن کی جھلک بہت زیادہ ملتی ہے۔

کشمیر میں مختلف اقسام کی شالیں بنائی جاتی ہیں۔ ان کی ایک فہرست ہمیں مورکرافٹ کے ہاں ملتی ہے۔ مورکرافٹ شاید وہ پہلا یورپین ہے جس نے کشمیر کی دست کاریوں کے بارے میں تفصیل سے لکھا۔ وہ یہاں کئی شال بافوں سے بھی ملا اور اس نے ان کے مسائل اور مختلف شالوں کو بنانے کی تکنیک سے بھی واقفیت حاصل

کی۔ شال بافی کے بارے میں وہ لکھتا ہے :-

"یہاں کی دست کاریوں میں سب سے زیادہ اہمیت شال بافی کو حاصل ہے۔ یہاں کشمیر میں رُک کر میں نے اس دست کاری کے بارے میں ہر طرح کی جان کاری حاصل کر لی ہے۔ اور اگر برطانوی سرکار اس میں دلچسپی لے تو یہ آمدنی کا ایک بڑا ذریعہ بن سکتی ہے۔ یہاں ریاستی سرکار نے شالوں کو داغنے کا سلسلہ شروع کیا ہے اور ایک شال پر ۲۶ فیصد ٹیکس لیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اُون کی درآمد پر بھی محصول وغیرہ سے کافی آمدنی ریاستی سرکار کو ہوتی ہے۔ شالوں کے لئے اُون دو طرح کی استعمال کی جاتی ہے اور ان دونوں پر بھاری محصول لگے ہوئے ہیں۔ ہر سال درآمد کی جانے والی اُون کی مقدار ضرورت کے مطابق گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ لیکن یہ ۵۰۰ سے لے کر ۱۰۰۰ گھوڑوں کے وزن تک ہی رہتی ہے۔ ایک گھوڑا عام طور پر ۳۰۰ پونڈ اُون اُٹھاتا ہے۔ یہ اُون عام طور پر لاسہ (تبت) کے مغربی صوبوں، لداخ، یارقند اور ختن سے لائی جاتی ہے۔ مغل تاجر، جو اس اُون کو لاتے ہیں، بدلے میں مختلف اقسام کی شالیں لے جا کر افغانستان اور روس وغیرہ میں فروخت کرتے ہیں۔"

"شال بنانا بہت احتیاط اور محنت کا کام ہے اور ایک شال کی بُنائی میں مختلف کاری گروں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس طرح سے محنت کی تقسیم لازم ہو جاتی ہے۔ ایک شال کے بنانے میں اُس عورت کا بھی ہاتھ ہوتا ہے جو صبح سویرے اُٹھتی ہے اور رات کو چاند کی روشنی میں بھی اُون کاتتی رہتی ہے۔ اُس رنگ ساز کا بھی ہاتھ ہوتا ہے جو دھاگوں کو اس ڈھنگ سے رنگ دیتا ہے کہ کھڈی پر نقش بُنتے وقت کوئی دِقت پیش نہ آئے۔ اُس جولاہے کا بھی ہاتھ ہے جو کھڈی پر دن رات کام کرتا ہے۔"

"شالوں کی مختلف اقسام ہیں۔ ان میں فرق لمبائی، چوڑائی، نقش اور ان کو پہننے کے طریقے سے پیدا ہوتا ہے۔

شال کی قسم	تفصیل	قیمت	منڈیاں
(۱) دوشال (جوڑا شال)	اکثر تو سادہ اصیل کی بنی ہوئی۔ لمبائی ۴ گز، چوڑائی ڈیڑھ گز۔ اکثر اوڑھنے کے کام آتی ہے۔	۵ سے ۶ روپے فی گز	کشمیر، افغانستان
(۲) حاشیہ دار	ایک خوبصورت حاشیہ۔ لمبائی ۳½ گز چوڑائی ڈیڑھ گز	۶ سے ۷ روپے فی گز	کشمیر، ہندوستان
شیرازہ			

شال کی قسم	تفصیل	قیمت	منڈیاں
(۳) دو حاشیہ دار	دو حاشیے۔ لمبائی ۳½ گز چوڑائی ڈیڑھ گز	۴۵ سے ۶۰ روپے فی گز	کشمیر، ہندوستان
(۴) چہار حاشیہ دار	چار حاشیے۔ لمبائی ۳½ گز چوڑائی ڈیڑھ گز	۶۰ سے ۷۰ روپے فی گز	"
(۵) چاند دار	وسط میں ایک سرکلر ڈیزائن لمبائی ۳½ گز، چوڑائی ڈیڑھ گز	۵۰۰ سے ۲۵۰۰ تک جوڑی	ہندوستان، ترکی
(۶) جالی دار	Net work لمبائی ۳½ گز چوڑائی ۱½ گز۔ اکثر پردوں کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔	۵۰۰ یا ۴۰۰ روپے جوڑی	کشمیر، ترکستان
(۷) قلم کار		۳۰۰ سے ۴۰۰ روپے تک جوڑی	بخارا، روس، قسطنطنیہ
(۸) طاق انگور		۳۰۰ سے ۵۰۰ "	ترکستان، ایران
(۹) سادہ		۵۰ سے ۷۰ "	کشمیر، افغانستان
(۱۰) لہری دار	لہروں جیسا رنگ ہوا	۳۰۰ سے ۱۰۰۰ "	ترکی، بغداد وغیرہ
(۱۱) گُل بدن	لمبائی ضرورت کے مطابق چوڑائی ایک گز یا ۱۴ گرہ	۵ سے ۶ روپے گز	ایران، افغانستان

برنیر، شہنشاہ اورنگ زیب کے ہمراہ کشمیر آیا۔ وہ یہاں کی شالوں کی بہت تعریف کرتا ہے۔ لکھتا ہے:
"کشمیر میں سب سے بڑی تجارت شال کی ہے۔ اس دستکاری کی وسعت کا اندازہ اس طرح کیجیے کہ یہاں کا بچہ بچہ اس کام میں لگا ہوا ہے۔ مغل اور دیگر ہندوستانی ان شالوں کو جاڑے میں اوڑھتے ہیں۔ یہاں پر دو طرح کی شالیں بنتی ہیں۔ اوّل تو کشمیری اُون سے تیار کی جاتی ہیں۔ یہ اُون اسپین میں دست یاب ہونے والی اُون سے بھی زیادہ ملائم اور لطیف ہوتی ہے۔ دوسری پشمینے سے تیار کی جاتی ہیں۔ ایک قسم کو "توز" بھی کہتے ہیں۔ "توز" شالیں زیادہ عمدہ اور پسندیدہ قسم کی ہوتی ہیں لیکن انہیں اگر زیادہ دیر تک بند رکھا جائے اور کھول کر ہوا نہ دی جائے تو انہیں کیڑا

لگ جاتا ہے۔ پٹنہ، آگرہ اور کئی دوسری جگہوں پر شالیں بنانے کے کارخانے اعلیٰ پیمانے پر شروع کئے گئے ہیں لیکن جتنی ملائم اور نفیس شال یہاں کی ہے ویسی کہیں کی بھی نہیں۔ لوگوں میں مقبول یہیں کی شال ہے۔"

جارج فورسٹر، جو ۱۷۸۳ء میں کشمیر آیا، شال بافی کے بارے میں لکھتا ہے:۔

"کشمیر ریاست کی زیادہ تر آمدنی شالوں کی وجہ سے ہے۔ شال کے لئے اُون تبت سے آتی ہے جو یہاں سے ایک ماہ کے سفر پر واقع ہے۔ یہ اُون سیاہی مائل ہوتی ہے۔ اسے بعد میں چاول کے آٹے کی بنی ہوئی ایک چیز سے صاف کیا جاتا ہے۔ شال کی خوبصورتی اس پر کئے گئے کام کی وجہ سے ہوتی ہے۔ ایک شال کی قیمت آٹھ روپے سے ۱۵ روپے تک ہوتی ہے لیکن یہ کئی بار ۱۵ روپوں سے ۲۰ روپوں تک پہنچ جاتی ہے۔ میں نے ایک شال کو ۴۵ روپے میں بکتے دیکھا ہے۔ زیادہ تر شالیں افغان علاقے میں بھیجی جاتی ہیں۔ ان شالوں کو کشمیر میں مقامی طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔"

پنڈت آنند کول نے اپنی کتاب "جموں اینڈ کشمیر سٹیٹ" میں لکھا ہے:۔

"مہاراجہ گلاب سنگھ کے وقت میں ... ۲۷ شال باف ... ۱۱ کھڈیوں پر کام کرتے تھے۔ پنڈت راجہ کاک در کو مہاراجہ نے داروغہ مقرر کیا اور اُسے حکومت کے لئے بارہ لاکھ روپے جمع کرنے کا حکم دیا۔ اس طریقے سے شال بافوں کو مفلوک الحال بنا دیا۔"

مشینی مال کے مقابلہ پر ہاتھ سے بنی ہوئی کشمیری شالیں اب زیادہ مقبول نہیں ہیں۔ شال بافی آج اپنا وہ مقام کھو چکی ہے جو اسے ماضی میں حاصل تھا۔ یہ کہنا بے حد مشکل ہے کہ فیشن کب کشمیری شالوں کے حق میں ہوگا۔ پھر بھی ہمیں پُر اُمید ہونا چاہیئے کہ کشمیری شالیں ایک بار پھر موجودہ پسند پر پُوری اُتریں گی!

(۲) پیپر ماشی

پیپر ماشی کا فن پلاسٹک آرٹس میں سے ہے اور اس لئے یہ پاٹری اور پلاسٹک کے کام سے نسبت رکھتا ہے۔ پُرانے وقتوں کے مصر میں عام لوگوں کو دفن کرنے کے لئے کُوٹے ہوئے کاغذ کے تابوت بنائے جاتے تھے۔ رومن فتح سے کچھ دیر پہلے اس طرح کے تابوت مصر میں عام بنائے جاتے تھے۔

مصریوں کے ہاں کاغذ کی بہتات تھی۔ لیکن رومنوں کے پاس استعمال کے لئے کاغذ نہ تھا۔ جس کی وجہ سے وہ اس فن کو نہ اپنا سکے اور یہ محدود ہو کر رہ گیا۔ سولہویں صدی عیسوی میں کاغذ کو طباعت کے لئے استعمال کیا جانے لگا اور پیپر ماشی کا کام بہت آسان ہو گیا۔ یہ کہنا تقریباً ناممکن ہے کہ ہندوستان اور جاپان کے لوگوں نے اس فن کو کب اپنایا، لیکن کشمیر میں عام خیال کے مطابق اسے زین العابدین بڈشاہ نے ہی شروع کیا۔

پیپر ماشی کو مقامی طور پر کشمیر میں کاری قلم داری کا کام کہا جاتا ہے۔ خوبصورت تصویریں، پیالے، پاؤڈر کے ڈبے، طشتریاں، گلدان، صابن دانیاں، لیمپ شیڈ وغیرہ کشمیری پیپر ماشوں کی فن کارانہ صلاحیتوں کی آئینہ دار ہیں۔ یہ نفیس اشیا کوٹے ہوئے کاغذ میں اسٹارچ ملا کر بنائی جاتی ہیں۔ سانچے پر گودا لگانے سے پیشتر کوٹے ہوئے کاغذ کی متعدد پرتیں اس پر چسپاں کر دی جاتی ہیں۔ اور پھر اس عمل کو اس وقت تک دہرایا جاتا ہے جب تک کہ تیار کی جانے والی شے اپنی اصلی شکل اور موٹائی نہ پا لے۔ جب یہ ابھی گیلی ہی ہوتی ہے تو اس پر ململ کا ٹکڑا لپیٹ دیا جاتا ہے اور اس پر پلاسٹر آف پیرس چڑھا دیا جاتا ہے جسے بعد میں آہستہ آہستہ رگڑا جاتا ہے، حتیٰ کہ سطح ہموار ہو جاتی ہے۔

پیپر ماشی کا کام بہت ہی محنت اور احتیاط کا ہے۔ ماڈل کے اصلی صورت اختیار کر لینے پر اسے رنگ کیا جاتا ہے۔ اصلی فن اسی رنگ کرنے میں ہے۔ اگرچہ کشمیری نقاش تقریباً ناخواندہ ہی ہوتے ہیں تاہم اُن کے بنائے ہوئے ڈیزائنوں میں ہمیں ڈرائنگ کے ہر ضروری اصول کی پابندی ملتی ہے۔ پلاسٹر آف پیرس کی صاف کی ہوئی تہہ پر سب سے پہلے سفیدے کی ایک تہہ جمائی جاتی ہے جس پر بعد میں "زمین" بنائی جاتی ہے۔ زمین کا رنگ اکثر سنہرا ہوتا ہے۔ اس کے سوکھ جانے پر زرد رنگ سے خاکہ کھینچا جاتا ہے اور پھولوں وغیرہ کے لئے علاقہ منتخب کیا جاتا ہے۔ رنگوں میں حسب ضرورت تبدیلیاں کی جاتی ہیں۔

پیپر ماشی کے نقش دوسرے کشمیری ڈیزائنوں سے کچھ مختلف ہوتے ہیں۔ اگرچہ بعض شالوں کے ڈیزائنوں کو بھی پیپر ماشی کی چیزوں پر نقش کیا گیا ہے تاہم اُن میں ضروری اور معمولی سی تبدیلیاں کی جاتی ہیں۔ نقش کے بن جانے پر بہت ہی عمدہ وارنش لگائی جاتی ہے۔

مورکرافٹ نے دہلی دربار کی استعمال کی ہوئی کچھ چیزوں پر کاری قلم داری کے نمونے دیکھے اور اُن کی بہت تعریف کی۔ وہ لکھتا ہے کہ نقش و نگار کے لئے استعمال کئے جانے والے رنگ اور برش کشمیر میں مقامی طور پر ہی بنائے جاتے ہیں۔ بعض بہت ہی اچھی چیزوں کے بنانے کے لئے یہ چیزیں باہر سے بھی

منگوائی جاتی ہیں۔

پیپر ماشی، جو کہ بڑی محنت اور مہارت کا کام ہے، زیادہ تر کشمیر کے شیعہ مسلمان ہی کرتے ہیں۔ کشمیر میں پیپر ماشی کے کچھ بہترین فن کار مانے گئے ہیں۔ ان میں ایک نرن مورت ساگر تھا جو بہت ہی مشہور نقش گر تھا۔ دوسرا اسید طراب تھا جس نے ۱۸۷۵ء میں وفات پائی۔ اب کشمیری پیپر ماشوں کی تعداد بہت ہی کم ہے اور اس کا سب سے بڑا سبب یہی ہے کہ کاریگر یہ کام دوسروں کو سکھانے سے احتراز کرتے ہیں۔ کاریگروں کی کوتاہ اندیشی اور خود غرضی کا ذکر کرتے ہوئے پنڈت آنند کول اپنی کتاب "جموں اینڈ کشمیر سٹیٹ" میں لکھتا ہے۔ "کشمیری پیپر ماشوں کی آمدنی کافی سے زیادہ ہے لیکن وہ کل کی فکر کئے بنا ہی سب خرچ کر دیتے ہیں۔ ان میں سے اکثر کے گھروں میں شام کے وقت جلانے کے لئے لکڑی نہیں ہوتی۔ اور وہ اپنے گھر میں کھڑی لکڑی کی دیوار جلانے کے لئے توڑ لیتے ہیں اور دوسرے دن اپنی بنائی ہوئی چیزوں کو بیچ کر اس دیوار کو نئے سرے سے کھڑا کر دیتا ہے۔ اس طرح اس کی لکڑی کی دیوار اس کے ماڈل کی طرح ہے کہ جب چاہا بنا دیا۔ جب چاہا توڑ دیا۔ آج کل ۱۵۰۰۰ روپے کا سامان سالانہ بنایا جاتا ہے۔ ان میں سے بنی ہوئی تقریباً ۱۰۰۰ روپے کی چیزیں افغانستان وغیرہ کو بھیجی جاتی ہیں۔ یورپ میں بھیجی جانے والی چیزوں کی مالیت کبھی کبھی ۲۰۰۰ روپوں تک بھی پہنچ جاتی ہے۔ فرانسیسیوں نے کشمیری شالوں کو پیپر ماشی کے ڈبوں میں بند کر کے بھی بھیجنا شروع کیا ہے جہاں انہیں الگ سے بیچا جاتا ہے۔"

کشمیری پیپر ماشوں کی زیادہ آمدنی نے انہیں بہت زیادہ خود غرض بنا دیا ہے۔ اور وہ فن کے لئے اپنے فرائض کو بھول کر بہت ہی سستا میٹریل استعمال کرنے لگے ہیں۔ اب اچھی چیزیں بہت کم بنائی جاتی ہیں۔ کاغذ کی جگہ اب لکڑی کا گودا بھی استعمال کیا جانے لگا ہے۔ یہ بہت ہی بری بات ہے کہ کشمیری پیپر ماشی فن کے تقاضوں کو پورا نہیں کر رہے اور اسے فروغ دینے کی بجائے اسے نقصان پہنچا رہے ہیں۔ عام لوگ جو آج ان سستی چیزوں کو خریدتے ہیں انہیں بھی اس بات کا خیال رکھنا چاہیئے۔ فن کسی کی جاگیر نہیں اور فن کا ایک نادر نمونہ سب کے لئے فخر کی چیز ہے۔

برنیر، جو اورنگ زیب کے ساتھ کشمیر آیا، یہاں سے اپنے دوست مالینوزی مرالین کو لکھتا ہے:

"خوبصورت چیزیں بنانے میں کشمیریوں کو کوئی مات نہیں دے سکتا۔ قلمدان، صندوقچے، چمچے

پالکیاں وغیرہ یہاں کی بنی ہوئی چیزیں دوسرے علاقوں کو بھیجی جاتی ہیں۔ جہاں ان کی بڑی تعریف کی جاتی ہے۔ ان میں سے بیشتر چیزیں کوٹے ہوئے کاغذ کی بنائی جاتی ہیں۔ "

لکڑی کا کام

لکڑی کا کام کشمیر کے روایاتی فنون میں سے ہے۔ "راج ترنگنی" میں کچھ ایسے حوالے ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ زمانۂ قدیم میں بھی یہ فن انتہائی عروج پر تھا۔ سلاطین کے عہد میں اس کام کو خاطر خواہ فروغ ملا اور اس میں ایرانی تہذیب کا اثر بھی شامل ہوگیا۔ بہت سی مسجدیں اور مقبرے وغیرہ تعمیر کئے گئے جن میں لکڑی کا کام بہت ہی شاندار ڈھنگ سے کیا گیا۔ کشمیری بہترین نقش بنانے والے ہیں۔ کشمیر میں لکڑی کا مندرجہ ذیل قسموں کا کام کیا جاتا ہے :

(۱) پنجرہ

جیومیٹریکل ڈھنگ پر کئی بہت ہی خوبصورت نقش بنائے جاتے ہیں۔ زیادہ تر کام پھولوں کا کیا جاتا ہے جن میں کچھ اس ڈھنگ سے رگ و ریشہ کو ابھارا جاتا ہے کہ یہ بالکل حقیقی معلوم ہوتے ہیں۔ ان کی ساخت بُنائی قسم کی ہوتی ہے کہ بیچ میں سوراخ رہتے ہیں۔ اس طرح سے ڈیزائن بہت ہی زیادہ دلکش ہوجاتا ہے۔ اس کام کے لئے بُدلو یا کائرو کی لکڑی استعمال کی جاتی ہے۔ اس کام کو کرتے وقت مختلف ٹکڑوں کو ایک ساتھ بہت ہی خوبصورت ڈھنگ سے جوڑا جاتا ہے جس سے بہترین پنجرہ ڈیزائن تیار ہوجاتا ہے۔ کشمیر میں اس طرز کے مختلف کام بڑے عمدہ ڈھنگ سے کئے جاتے ہیں۔ ان میں کچھ کے نام پوش کندور، چہار خانہ، سادہ کندور، شش تیز، شش ستارہ، شش پہلو، جعفری، جہاں شیریں اور طوطا شش تیرہ ہیں۔

(۲) خاتم بند

مختلف تکونوں، چوکوروں وغیرہ میں چیڑ کے مختلف ٹکڑوں کو جوڑ کر خوبصورت ڈیزائن بنائے جاتے ہیں۔ اس کام کو زیادہ تر کمروں کے اندر چھت کی سجاوٹ کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس طرح کے سستے چھت کشمیر میں عام بنائے جاتے ہیں۔ اس کام میں سب سے زیادہ خوبصورتی اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب ان چھتوں کو رنگ دیا جاتا ہے۔ اس کام کی کچھ قسموں کے نام ہیں۔ ہزار گردان، بند رُوم، ہشت پہل، چہار بخش، موج ہشت ہزار، سیہ بخش وغیرہ۔

(۳) لکڑی پر کھدائی کا کام

یہ کام کشمیر میں بہت پرانے وقتوں سے کیا جاتا ہے۔ اس میں عام طور پر پھول وغیرہ اخروٹ کی لکڑی پر کھودے جاتے ہیں۔ اب اس فن کو نئی تکنیک کے مطابق بدلا جا رہا ہے اور موجودہ پسند کی اشیا بھی تیار کی جا رہی ہیں۔ اس فن کے بارے میں زیادہ پُر اُمید بات یہ ہے کہ اس کے فن کاروں نے اسے ہر ممکن طور بدلنے اور وقت کے ساتھ ساتھ چلتے ہوئے اسے بھی وقت کے ساتھ ساتھ چلایا۔ آج بھی یہ کام وقت کے ساتھ ساتھ بدل رہا ہے۔ اس کام کے لئے چنار کے پتے یا کسی دوسری جیومیٹریکل شکل کی لکڑی تیار کی جاتی ہے اور پھر مناسب حاشیے کا خیال رکھتے ہوئے اسے پوری طرح ڈیزائن سے بھر دیا جاتا ہے۔

کسی بھی فن کار کی تخلیقات جب بڑی تعداد میں بکنے لگتی ہیں تو یقیناً وہ زیادہ سے زیادہ مغرور ہوتا چلا جاتا اور فن کے بارے میں لاپروا ہو جاتا ہے۔ یہی حال کشمیری کاریگروں کا بھی ہے۔ اب اس کام کے لئے بڑی گھٹیا قسم کی لکڑی استعمال کرنا شروع کر دی ہے۔ اب اُن میں وہ لگن اور خلوص نہیں جو ایک فن کو انتہائی عروج پر پہنچا دیتا ہے۔ اب وہ صرف زیبائش کا سامان بن کر سستی شہرت کا ایک ذریعہ بن گئی ہیں۔

قالین بافی

کشمیریوں کو قدرت نے بہترین فن کارانہ صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ ایک خوبصورت ماحول بھی عطا فرمایا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر کوئی مشکل سے مشکل ڈیزائن کسی کشمیری فن کار کو دیا جائے اور اُسے اس ڈیزائن کی نقل کرنے کے لئے کہا جائے تو وہ اُسے بہت ہی خوبصورتی سے کر دے گا۔ لیکن اس کے باوجود ایک انفرادیت جو کشمیری فن کاروں کا خاصہ ہے اُس نقل میں ضرور موجود رہے گی۔ کشمیریوں نے جن دست کاریوں میں بہت زیادہ شہرت حاصل کی اُن میں ایک قالین بافی ہے۔ اسے کشمیر میں زین العابدین بڈشاہ نے شروع کیا۔ اور رفتہ رفتہ اسے فروغ ملتا گیا۔

قالین کو جس کھڈی پر بنایا جاتا ہے وہ بڑی ہی سادہ قسم کی ہوتی ہے۔ اکثر سُوت کے دھاگے ایک دوسرے کے متوازی رکھے جاتے ہیں۔ قالینوں کو بُننے کے لئے وہی طریقہ استعمال کیا جاتا ہے جو Tape Pastern شالوں کو بناتے وقت کیا جاتا ہے۔ یعنی نقش کو شال کی بُنائی کے ساتھ ہی ساتھ بنایا جاتا ہے۔ اس کام کو زیادہ مناسب اور خوبصورت بنانے کے لئے رنگین نقش جولاہوں کے سامنے رکھا ہوتا ہے جس کے مطابق وہ سامنے لٹکتے ہوئے دھاگوں کو استعمال کرتے چلے جاتے ہیں۔ اُن کی کشش کے علاوہ ایک قسم کا کنگھا

اُن کے ہاتھ میں ہوتا ہے جس سے وُہ اُلجھے ہوئے دھاگوں کو سنبھالنے اور اُنہیں ٹھیک طور پر دوسرے دھاگوں کے ساتھ شامل کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ یہ طریقہ بہت ہی وقت طلب ہے۔ ظاہر میں اِس طرح ڈیزائن کو بنتے دیکھ کر کوئی دِل کشی محسوس نہیں ہوتی لیکن تیار ہو جانے پر یہ ڈیزائن بہت ہی خوبصورت لگتا ہے۔ مہاراجہ رنبیر سنگھ کے عہد میں جب پرنس آف ویلز مرحوم ایڈورڈ ہفتم کشمیر آیا تو اُس کو عجائب گھر میں ٹھہرانے کا انتظام کیا گیا۔ مہاراجہ نے عجائب گھر ہال جموں کے لئے ایک بڑے قالین کو بنانے کا حکم خواجہ امیر جو گنگو کو دیا۔ لیکن کشمیر میں صرف ۱۳ ہی ایسے فن کار ملے جو اس کام کو تسلی بخش ڈھنگ سے کرتے تھے۔ وقت کی کمی دیکھتے ہوئے خواجہ نے عبلی میر کی تجویز پر صرف اُد پر سے ہی قالین کو ٹکڑے سے جڑ دیا اور اس طرح سے یہ کام بہت ہی کم وقت میں بڑے ہی خوبصورت ڈھنگ سے ختم ہو گیا۔

کھڈی پر قالین بنانے کے بارے میں ایک بات محنت کی تقسیم ہے۔ جسے بھی شال بافی کے ڈھنگ پر لاگو کیا جاتا ہے۔ یعنی ایک قالین کو بیک وقت مختلف کھڈیوں پر بنایا جاتا ہے اور بعد میں جوڑ دیا جاتا ہے۔ بعد کے برسوں میں قالین بافی کو بہت زوال کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ کشمیری فن کار ایک دوسرے کو یہ کام سِکھلانے سے بہت احتراز کرتے ہیں۔ دوسرے آج کے نقش موجودہ پسند پر پُورے نہیں اُترتے۔

مہاراجہ رنبیر سنگھ کے وقت میں ایک مسٹر چیمن نے کشمیری قالین بافی کو موجودہ ڈھنگ پر منظم کرنے کی کوشش کی تھی۔ مہاراجہ نے اُس کی مدد کے لئے میاں لال دین انچارج گورنمنٹ ورک شاپ کو مامور کیا تھا لیکن مسٹر چیمن کو اپنے مشن میں کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہ ہوئی۔

کشمیر نمدہ اور گبہ سازی کے لئے بھی بہت ہی مشہور ہے۔ ان دونوں کو کشیدہ کاری کے بہترین نمونوں کے طور پر دُنیا میں کہیں بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ کشمیری ان کو کشیدہ کرنے کے لئے "آرا کنج" سوئی استعمال کرتے ہیں۔ ان کو بنانے کے طریقے کو کشمیر میں مقامی طور پر ہی اپنایا گیا ہے۔

دھات کا کام

کشمیر میں دھات کا کام بہت قدیم وقتوں سے کیا جاتا ہے۔ مختلف اقسام کے برتنوں کا ذکر "راج ترنگنی" میں مِلتا ہے۔ بعد کے ادوار میں اس کام کو زیادہ طور پر جنگی اسلحہ کی فراہمی کا ہی ایک ذریعہ بنایا گیا۔ سلاطین کے عہد میں اس کام کو بہت فروغ مِلا اور ایرانیوں سے کشمیریوں نے اس سلسلہ میں بہت کچھ سیکھا۔ آفتابہ، صراحی اور لوٹا وغیرہ یہ اِنڈو پرشین روایت کے مطابق بنائے گئے ہیں۔ لیکن بعض نمونے

ایسے بھی ہیں جو خالص کشمیری ہیں۔

اُنیسویں صدی کے آغاز میں جنگی اسلحہ کو ہاتھ سے بنانے کا رواج نہ رہا تو کشمیری فن کار ایک بار پھر مختلف اقسام کے برتن بنانے کی طرف متوجہ ہوئے۔ جہاں تک کشمیری برتنوں کا تعلق ہے ان پر بنائے گئے نقش خالص کشمیری ہوتے ہیں۔ نمونوں کے لئے کشمیریوں کو دوسروں کی نقل کرنے کی ضرورت کبھی محسوس نہیں ہوئی۔ اس لئے نمونوں کے بارے میں ہمیشہ یہ بات مدنظر رکھنا چاہیئے کہ اُنہیں کشمیریوں نے کبھی مستعار نہیں لیا۔ برتنوں پر بنائے گئے نقش اکثر شالوں اور قالینوں پر بنائے گئے نقشوں سے ملتے ہیں۔

کشمیر میں دھات کے کام کو بہت ہی خوبصورت ڈھنگ سے کیا جاتا ہے۔ ایک وقت میں کشمیریوں کے بنائے ہوئے برتن دوسرے ملکوں میں بڑی تعداد میں بھیجے جاتے تھے۔ لیکن اب ان کی مانگ کم ہوگئی ہے اور اس کا سبب یہی کہا جاتا ہے کہ ان پر کی گئی پالش سیاہی مائل ہو جاتی تھی۔ کشمیری ان برتنوں کو سبزیوں کے رس سے صاف کر کے چمکاتے تھے۔ اس لئے یہ زیادہ دیر تک اپنی اصلی حالت میں رہتے تھے لیکن دوسری جگہوں پر انہیں مختلف ایسڈوں سے صاف کیا جاتا جس کی وجہ سے پالش سیاہی مائل ہو جاتی تھی۔

چاندی کے برتن بہت ہی خوبصورت بنائے جاتے ہیں۔ ان پر بنائے گئے نقش اکثر کشمیری شالوں سے لئے جاتے ہیں۔ اس کام کے لئے بڑی محنت کی ضرورت ہے اور یہ کام بھی مختلف" اعمال "سے گزر کر آخری شکل میں آتا ہے۔ اکثر اس پر سونے سے پالش بھی کی جاتی ہے۔

کشمیری برتنوں میں سماوار ایک ایسا ہے جس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اسے روس سے نقل کیا گیا ہے لیکن چونکہ اس کی شکل بھی چینی اژدھا کی دُم سے مشابہہ ہے اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ سماوار دراصل چینی برتن ہے۔ سماوار پر بنے نقش خالص کشمیری ہوتے ہیں۔

لوٹا کے بارے میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ لوٹس۔ یا کنول سے مشابہہ ہے۔ لیکن اس کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایرانیوں سے مستعار لیا گیا ہے۔ دراصل مسلمانوں کے بنے ہوئے تمام برتنوں میں نکاس کے لئے ایک لمبی سی نلی کو استعمال کیا جاتا تھا۔ جیسے کہ قران میں بہتے ہوئے پانی کے استعمال کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس لئے اس طریقے کو استعمال کیا جاتا ہے۔ تاشی، چلمچی وغیرہ، بعد کے ادوار میں انڈو پرشین میل سے وجود میں آئے۔ تاشی اور چلمچی وغیرہ کو ڈھکنے کے لئے جالی دار ڈھکن استعمال کئے جاتے ہیں۔ کشمیر میں جس طرح لکڑی کا پنجرہ کام کیا جاتا ہے اسی طرح دھات میں بھی پنجرہ یا جالی دار کام کیا

جاتا ہے۔

برتنوں پر نقش بنانے کے لئے پہلے برتن کو اندر سے بھر دیا جاتا ہے اور پھر بعد میں چھینی کی مدد سے نقش بنائے جاتے ہیں۔ کشمیری نقاش مینا کاری کے لئے برین سے زیادہ چھینی کو ہی استعمال میں لاتے ہیں۔ نقش بن جانے کے بعد اسے قلعی کیا جاتا ہے یا پالش کیا جاتا ہے۔

کشیدہ کاری

سوئی وغیرہ کے ذریعہ کوئی نمونہ یا ڈیزائن بنانا کشیدہ کاری کہلاتا ہے۔ اپنے گھر، اپنی پوشاک اور اپنے استعمال کی دوسری اشیا کو خوبصورت بنانے کا جذبہ انسان میں ہمیشہ رہا ہے۔ موہنجو دارو کی کھدائی میں کچھ سوئیاں برآمد ہوئی ہیں۔ وادیٔ سندھ کی کھدائی میں جو چھوٹے چھوٹے مجسمے ملے ہیں وہ کشیدہ کئے ہوئے کپڑوں میں لپٹے ہوئے تھے۔ اجنتا کے غاروں میں بھی نقاشی کے نمونوں میں عورتوں کو کشیدہ کئے ہوئے لباس پہنے دکھایا گیا ہے۔ بائبل میں کشیدہ کئے ہوئے کپڑوں کا ذکر آتا ہے۔

ہر جگہ کی کشیدہ کاری میں بعض بنیادی باتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً ہر جگہ کا ڈیزائن تقریباً ماحول کے مطابق ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کشیدہ کاری کے کچھ مخصوص ٹانکے ہوتے ہیں جو ایک جگہ کے فن کار دوسروں کی نسبت زیادہ اچھی طرح سے لگا سکتے ہیں۔ ویسے تو یہ ہر فن کے ساتھ ہوتا ہے لیکن کسی اور کے مقابلہ میں روایات، کلچر اور طبعی میلانات کا انعکاس اس فن میں زیادہ ہوتا ہے۔

ہندوستان میں کشمیر کی کشیدہ کاری سب سے زیادہ مشہور ہے۔ قدرت نے یہاں بڑی فیاضی کے ساتھ حسن کی دولت بکھیری ہے اور یہاں کے نمونوں میں ہمیں فطری حسن کی جھلک بہت زیادہ ملتی ہے۔ یہاں کے بارے میں ایک بات بڑی دلچسپ ہے کہ یہاں کشیدہ کاری کا کام اکثر مرد کرتے ہیں جب کہ دوسری جگہوں پر اسے صرف عورتیں ہی کرتی ہیں۔ یہاں کے ٹانکے بڑے سادہ ہوتے ہیں لیکن ان سے دل کشی پیدا کرنا کشمیری کشیدہ کاروں کے لئے کوئی بڑی بات نہیں۔ بعض اوقات دونوں طرف ایک جیسے ٹانکے استعمال کئے جاتے ہیں۔ کشمیری کشیدہ کاری کی کئی قسمیں ہیں۔ مثلاً ڈوریا، رفوگری، ذالک، دردوزی، داتا چکن، طلائی کار وغیرہ۔

کاغذ سازی

کاغذ سازی سے پہلے کشمیر میں درختوں کی چھال لکھنے کے لئے استعمال کی جاتی تھی۔ اس طرح کے بے شمار مسودے انگریزوں نے اپنے ہمراہ لئے۔ آج کشمیر میں بھی اس قسم کے مسودے ہیں لیکن ان کی تعداد بہت ہی

کم ہے۔ کاغذ سازی کا فن پہلی یا دوسری صدی عیسوی میں چین نے شروع کیا۔ سمرقند میں آئے اسے تقریباً ساڑھے تیرہ سو سال ہو چکے ہیں۔ یہیں سے چینی طریقوں میں بہت سی تبدیلیاں کی گئیں اور یہیں سے اسے وسطِ ایشیا کے بہت سے حصوں میں پہنچایا گیا۔ جن میں کشمیر بھی ایک ہے۔ کشمیر میں اسے زین العابدین نے شروع کیا۔ اُس نے سمرقند کے بہت سے کاغذ سازوں کو لاکر گاندربل میں آباد کیا۔ یہیں اُس نے کاغذ سازی کا ایک بڑا مرکز قائم کیا۔ اس کے علاوہ ایک مرکز نوشہرہ میں بھی قائم کیا گیا تھا۔ کشمیر میں اگرچہ اس آرٹ کو مسلسل فروغ ملا تاہم کسی نئے خاص تجربے کو عمل میں نہ لایا گیا۔

کاغذ بنانے کے لئے پُرانے چیتھڑوں، سیمپ، سوڈا کاربونیٹ، پھٹکڑی اور سٹارچ وغیرہ کو استعمال کیا جاتا تھا۔ مختلف مرحلوں سے گذر کر کاغذ اصلی شکل پاتا تھا۔ جارج فورسٹر ۱۷۸۳ء میں کشمیری کاغذ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "مشرق کا سب سے عمدہ کاغذ ہے۔" یہ دستکاری مشینی کاغذ کے مقابلہ پر آنے کے بعد ہی ختم ہو گئی تھی۔

مندرجہ بالا دستکاریوں کے علاوہ بھی کشمیر میں کئی دست کاریاں ہیں۔ جیسے پتھر کا کام، تیلیوں کا کام، ٹوکریاں اور کانگڑی بنانا، بگوسازی، مٹی کے برتن وغیرہ بنانے۔ ان تمام دست کاریوں کو کشمیر میں مقامی طور پر اور ہندوستان کے دوسرے حصوں میں بے حد پسند کیا جاتا ہے۔

دستکاریاں ایک ملک کی تہذیبی قدروں کی آئینہ دار ہوتی ہیں۔ اس لئے آج آزادی کے بعد ضرورت محسوس کی گئی ہے کہ جہاں پر بڑے پیمانہ کی صنعتوں کی طرف دھیان دیا جائے وہیں ساتھ ہی ساتھ دست کاریوں کی طرف بھی پوری توجہ دی جائے۔

آج دستکار کو بہت سے مسائل کا سامنا ہے۔ ان مسائل کا حل اُس اکیلے کے بس کا روگ نہیں۔ حکومت دست کاروں کے مسائل کو حل کرنے کی ہر ممکن کوشش میں مصروف ہے لیکن اگر حکومت ہی سب کچھ کرے اور دستکار خاموش بیٹھا اپنی تقدیر کے بدلنے کا منتظر رہے تو ان مسائل کو حل کرنا بہت ہی مشکل ہو جائے گا۔

ہمارا دستکار عموماً ناخواندہ ہے۔ وہ ہر طرح کے مسائل کا احساس رکھتا ہے اور انہیں حل کرنے کی خواہش بھی رکھتا ہے لیکن اپنی کم علمی کی وجہ سے محض ایک خاموش تماشائی بن کر رہ جاتا ہے۔ اُسے علم کی روشنی سے فیض یاب کرنا ان مسائل کے حل میں اُس کی معاونت کے لئے بے حد ضروری ہے۔

آج فن کی سرپرستی درمیانے طبقے کے ہاتھ میں ہے جس کے افراد ڈیزائن میں رنگارنگی، حسن و سادگی کے باوجود ہر طرح کی پرکاری اور دلکشی چاہتے ہیں۔ یہ حقیقت مسلّم کہ جب کوئی فن کار کسی شے کی

کی تخلیق کرتا ہے تو وہ صرف اپنی فنی آسودگی اور ذاتی خوشی کے لئے ہی نہیں کرتا بلکہ اس کا اصلی مقصد ایک طرح کی ستائش حاصل کرنا ہوتا ہے جو وہ صرف اُسی صورت میں کر سکتا ہے جب وہ فن کو سراہنے والوں کے مذاق اور طبعی میلانات کو ملحوظِ نظر رکھے۔

مغرب کی اندھی تقلید کی مخالفت ہمیشہ ہوتی رہی ہے اور ہوتی رہے گی لیکن اگر ہم مغربی تہذیب کی اچھائیوں کو اپنا لیں تو یہ ہمارے تہذیبی سرمایے میں ایک قابل قدر اضافہ ہوگا۔ ہمارا دستکار آج بھی اپنی پرانی روش کو اپنائے ہوئے ہے اور یہ خیال کئے بغیر کہ زمانہ کتنا بدل گیا ہے وہ صرف اپنی پرانی طرز پر چل رہا ہے۔ پرانے نمونوں کو بار بار دہراتا ہے۔ آج کی نئی پود یقیناً مغربی تہذیب سے متاثر ہے۔ آج زمانے میں فن کی اقدار بدلتی جارہی ہیں اور ان بدلتی ہوئی قدروں کے ساتھ ساتھ بدلنا ایک فن کار کے لئے ازحد ضروری ہے۔ ورنہ ہو سکتا ہے کہ وہ اُس دوڑ میں پیچھے رہ جائے اور ماضی کے اندھیروں میں کھو کر مستقبل کی روشنی سے فیض یاب نہ ہو سکے۔

آج ہماری حکومت جس تن دہی اور خلوص کے ساتھ دستکاروں کی حالت کو بہتر بنانے کے جتن کر رہی ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ایک بار پھر ہماری دستکاریاں وہی پائداری اختیار کر لیں گی جو انہیں ماضی میں حاصل تھی ؛

ہماری چند خاص مطبوعات

۱۔ دیوانِ غنی۔ غنی کاشمیری کا مستند دیوان محمد امین دارآب کی ترتیب اور علی جواد زیدی کے مقدمے کے ساتھ۔ کتابت و طباعت جاذب نظر

۲۔ مثنویاتِ فانی۔ ملا محسن فانی کی مثنویات۔ ڈاکٹر امیر حسین عابدی کی ترتیب اور مقدمے کے ساتھ

۳۔ نورنامہ۔ شیخ نور الدین نورانی رح کے کلام کا مجموعہ۔ محمد امین کامل کی ترتیب اور مقدمے کے ساتھ حسین کتابت و طباعت

۴۔ گلریز۔ مقبول شاہ کرالہ واری کی مایہ ناز مثنوی کا ڈی لکس ایڈیشن۔ محمد یوسف ٹینگ کی ترتیب اور مقدمے کے ساتھ

تفصیلات اکادمی کے پتے سے معلوم کی جاسکتی ہیں

محمد امین کامل

ایک مکتوب

(غیر مذہبی سماج اور غیر مذہبی کشمیری ادب)

مکرم ٹینگ صاحب!

محبت نامہ ملا اور سعدی کا یہ شعر یاد آیا ؎

مرا خرید محبت، ولے نمی دانم
کہ مشتری چہ کس است و بہائے من چند است

میری کمزوریوں کو اچھالنے کے لئے یہی کیا کم تھا کہ مجھے اردو میں لکھنے کی دعوت دی جائے جو آپ نے موضوع بھی ایسا منتخب کیا ہے جس پر لکھنے کی مجھ سے چنداں توقع نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ ؎

غالب وظیفہ خوار ہو، دو شاہ کو دعا
وہ دن گئے کہ کہتے تھے نوکر نہیں ہوں میں

لیکن آپ کے خلوص اور محبت کے پیش نظر بقول نظیری کے کچھ نہ کچھ خبر تازہ کرنی ہی پڑے گی ؎

خلق را فتنۂ ایں شہر فراموش شدہ
زخم پنہاں بنمائیم و خبر تازہ کنیم

یہ بات ہر کسی پر عیاں ہے کہ مختلف علوم کے ساتھ مختلف اصطلاحیں وضع ہوتی رہتی ہیں۔ معاشرتی نظام کو چلانے کے لئے گئے زمانے سے وقتی تقاضوں کے پیش نظر کئی خیالات پیش کئے گئے۔ ان میں سے ایک سکیولر یا غیر مذہبی نظریہ بھی ہے۔ ہمارے عوام کا "لادین" کا تصور ایک ایسے انسان کا تصور ہے جس کا کوئی دین دھرم نہیں۔ جو نرا مادہ پرست اور دہری ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس علمی اور سیاسی اصطلاح کا اطلاق افراد کے بجائے اجتماعی نظام زندگی پر ہوتا ہے۔ اجتماعی نظام زندگی سے مراد

ایک سیاسی وحدت یا ریاست ہے۔ اس ریاست میں رہنے والا ہر شہری ایک فرد کی حیثیت سے کسی بھی معلوم مذہب کا پیرو کار ہو سکتا ہے۔ مگر ریاست بہ حیثیتِ ریاست کے ہر مذہبی عقیدے سے بالاتر ہوگی ایسی ہی ریاست کو سیکولر یا غیر مذہبی اسٹیٹ کہا جاتا ہے۔

عام لوگ تو رہے الگ، ہمارے اکثر پڑھے لکھے حضرات بھی اس لفظ کا استعمال یوں کرتے ہیں کہ فلاں شخص، سیکولر مسلمان یا سیکولر ہندو ہے۔ سیکولر لفظ کے ساتھ یہ ہندو اور مسلمان کی تخصیص انتہائی مضحکہ خیز ہے۔ اوّل تو یہ لفظ ہی مذہب کی ضد ہے اور دوسرے اس کا اطلاق افراد پر نہیں بلکہ پوری اجتماعی زندگی پر ہوتا ہے۔ ہمارے قائدین تک، جو کہ سیکولر نظامِ زندگی یا ریاست کی نمائندگی کرتے ہیں، بسا اوقات اپنے قول و فعل سے اس کے ساتھ ایسی زیادتیاں کر بیٹھتے ہیں جس کا یہ متحمل نہیں ہو سکتا۔ کبھی کسی قومی پروجیکٹ کا اُدگھاٹن مخصوص مذہبی رسوم کے مطابق کیا جاتا ہے۔ کبھی کسی قومی پالیسی کی وضاحت مخصوص مذہبی دلائل و براہین سے کی جاتی ہے۔ کبھی اپنی حلیف غیر مذہبی سیاسی تنظیم کو شکست دینے کے لئے فرقہ پرست سیاسی جماعتوں سے اشتراک کیا جاتا ہے۔ قومی نشرگاہوں سے مذہبی پروپاگنڈا تو روز کی بات ہے۔ یہ عمل سیکولر نظامِ فکر کے بالکل منافی ہے۔

صحیح غیر مذہبی نظامِ فکر پیدا کرنے کے لئے تعلیمی نظام میں انقلابی تبدیلیاں لانے کی ضرورت ہے تاکہ ذہنوں کی تربیت مضبوط اور درست بنیادوں پر ہو سکے۔ جب تک اس طرف کوئی سنجیدہ اور پُر خلوص کوشش نہیں ہوتی، اُس وقت تک ہمارے تمام سیکولر نعرے بے جان اور سطحی رہیں گے۔ سیکولر نظامِ زندگی کے قیام کے لئے اُسی طرز کے نظامِ تعلیم کی داغ بیل ڈالنا پہلا مرحلہ ہے۔ اس کے فیض سے مختلف مذاہب کے لوگ آپس میں انسانوں کی طرح مل جل کر رہنا سیکھ لیں گے۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن اپنی ایک تصنیف "کلکی" میں میکسم گورکی کے متعلق لکھتے ہیں کہ ایک بار وہ کسانوں کے ایک مجمع میں ٹیکنالوجی اور سائنس پر تقریر کر رہے تھے۔ تقریر کے خاتمہ پر ایک کسان اُٹھ کھڑا ہوا۔ اور گورکی سے کہنے لگا۔ "آپ ہمیں آسمان پر پرندوں کی طرح اُڑانے کی باتیں سُناتے ہیں۔ سمندر میں مچھلیوں کی طرح تیرنے کا سبق دیتے ہیں۔ لیکن یہ بھی تو کہیئے کہ اس دھرتی پر کس طرح زندگی بسر کرنی چاہیئے۔" ہمارے یہاں کے اکبر الہ آبادی نے کہا ہے ؎

قلزم کی تہ ٹٹولو، یا ایئرشپ میں جھولو
جب بھی یہی کہوں گا اللہ کو نہ بھولو

لیکن مسئلہ اللہ کو بھولنے یا نہ بھولنے کا نہیں ہے بلکہ دھرتی پر انسانوں کی طرح رہنے کا ہے اور اس میں روسی کا یہ گمنام کسان زیادہ حقیقت پسند واقع ہوا ہے۔ ہم اللہ کو ابتدائے آفرینش سے اب تک کسی نہ کسی رنگ میں پوجتے آئے ہیں لیکن اس کے باوصف ہم نے انسانوں کی طرح رہنے کا گُر نہ سیکھا۔ انسانیت اس وقت مذہب، نسل، رنگ اور دوسرے ان گنت خانوں میں بٹی ہوئی ہے۔ بھارت ہی کی طرف دیکھئے جہاں ایسے ہی اختلافات پر بھائی بھائی کا گلا کاٹنے سے دریغ نہیں کرتا۔ اس کاٹ کھانے کی بہیمانہ ذہنیت کو بدلنے کے لئے صحت مند دماغی تربیت کی ضرورت ہے اور یہ تربیت درست نظامِ تعلیم ہی سے ممکن ہے۔

سیکولرازم کی اس وضاحت کے بعد مجھے شبہ ہے کہ جس موضوع پر مجھ سے لکھنے کی فرمائش[1] ہوئی ہے اس کا عنوان درست بھی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ سیکولر ادب سے کونسا ادب مراد ہو سکتا ہے۔ اگر اس سے مراد وہ ادب ہے جس میں کسی مخصوص مذہب کی تبلیغ و تشہیر نہ کی گئی ہو تو پھر میرے نزدیک ایسا ادب روحانی عشقیہ ادب ہی ہو سکتا ہے۔ یعنی وہ ادب، جو حبہ خاتون، رسول میر اور محمود گامی ایسے ہمارے غزل گو شعراء نے تخلیق کیا ہے۔ لل ریشی رح جس نے "ترکا شیومت" کا پرچار کیا ہے یا حضرت شیخ العالم رح جس نے اسلامی عقائد کی تبلیغ کی ہے یا پرمانند جس نے "کرشن کاویہ" پر اپنا زورِ بیان صرف کیا ہے، غیر مذہبی نظریات کے علمبردار شعراء قرار نہیں دئے جا سکتے۔ وہ تو صرف اپنے اپنے مخصوص مذہبی عقائد کے ترجمان رہے ہیں۔ اب اگر آپ کا مقصد یہ ہے کہ میں کشمیری ادب کی وہ روایات بیان کروں جن میں فرقہ وارانہ یگانگت کی تمنائیں ملتی ہیں تو پھر میرے مضمون کا صحیح عنوان "کشمیری ادب میں فرقہ وارانہ یگانگت ہونا چاہیئے تھا۔

مذہبی یگانگت کا اصول بھی جتنا حسین ہے اُتنا ہی اس کا حصول ایک پیچیدہ عمل ہے۔ اگر یہ درست ہے کہ ایک شخص کے افکار و عقائد اُس کی نفسیات اور اُس نفسیات کے نتیجے میں اگر اس کی عملی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں تو پھر ہم کسی مذہب کے پیروکار سے یہ توقع کیسے رکھ سکتے ہیں کہ وہ معاشرے میں مکمل طور پر غیر مذہبی بنیادوں پر زندگی بسر کرے گا۔ اجتماعی زندگی میں ہر نفاست پسند انسان قابلِ احترام ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہیئے۔ لیکن اگر اس کے ساتھ صرف اس لئے چھوت چھات روا رکھی جائے کہ

---

[1] کامل صاحب کو "کشمیری ادب میں سیکولر روایات" پر لکھنے کی دعوت دی گئی تھی (م ہ ا ٹ)

مذہب اُس کی اجازت نہیں دیتا۔ تو کیا ایسے مذہب زدہ انسان کا یہ فعل اس کی نفسیات کا نتیجہ نہیں جس کے ذمہ دار اُس کے مذہبی عقائد ہیں؟ کیا اس طرح سیکولر نظامِ حیات کے قیام میں خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور اُس کا حصول مُشکل نہیں بناتا؟ اور کیا یہ فعل اپنی بُنیاد میں معاشرے کے ایک حصّے کا دوسرے حصّے کے ساتھ سماجی بائیکاٹ کے مترادف نہیں ہے؟ اس سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ جب تک کسی معاشر میں رہنے والے مختلف المذہب افراد کے مذہبی عقائد کا سارا پس منظر نہیں بدلتا اور اس پس منظر کا بدلنا بذاتِ خود ایک نیا مذہبی نقطۂ نظر پیدا کرنے کے برابر ہے، اُس وقت تک مذہبی یگانگت کا نعرہ خوب صورت سہی، زندہ حقیقت نہیں بن سکتا۔ ہمارا مُلک دُنیا بھر میں واحد مُلک نہیں جہاں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے بستے ہیں۔ مشرق اور مغرب کے اکثر ممالک اس میں ہمارے برابر کے شریک ہیں۔ وہاں صنعتی انقلاب اور مادہ پرستی نے اس پسِ منظر کو بدلنے میں بہت بڑا رول ادا کیا۔ مادہ پرستی اور کچھ نہ سہی، مذہبی تنگ نظری کے دائرے سے انسان کو ضرور باہر نکال دیتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس زمین پر رہنے کا ڈھنگ سیکھنے کے لئے نری مادہ پرستی بھی زیادہ دُور تک ساتھ نہیں دے سکتی!

بعض لوگ مذاہب کے باہمی اختلاف کو کثرت میں وحدت سے تعبیر کرتے ہیں لیکن جب یہ اختلاف گھناؤنا رُوپ اختیار کر لیتا ہے تو اسے محض مذہبی جنون کہہ کر پھر سے کثرت میں وحدت کے خود فریب تماشے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ لیکن تنگ نظری، تعصب اور جہالت کی کثرت میں روشن خیالی، رواداری اور غیر مذہبی ایکتا کا تماشہ نہیں دیکھا جا سکتا۔ غیر مذہبی نظامِ فکر اور مذہبی نظامِ فکر میں جو تضاد ہے وہ محض ظاہری نہیں بلکہ اُس کی جڑیں کہیں زیادہ گہری اور وسیع ہیں۔ ان دونوں نظاموں میں کوئی بھی قدرِ مشترک نہیں۔ دونوں کے تصوراتی، نفسیاتی اور اخلاقی و معاشرتی نظریے جُدا گانہ ہیں۔

اگر ہم قدرے حقیقت پسند بن جائیں تو ہمیں اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہمارا ذہن مُلک کے سیاسی اور سماجی ڈھانچے کی طرف سے ابھی تک صاف نہیں۔ ہم مُلک کی فضا مسموم اور مکدّر کرنے والی فرقہ پرست سیاسی تنظیموں کو روک نہیں سکتے۔ کیونکہ ہمارے یہاں جمہوری طرز حکومت ہے جس میں ہر کسی کو انجمن سازی کی آزادی حاصل ہے اور اس پر بھی ہم سیکولر معاشرہ کے قیام کا خواب دیکھ رہے ہیں۔ ہم میں سرمایہ و محنت کے درمیان آویزش کے تمام امکانات موجود ہیں۔ پھر بھی ہم سوشلسٹ سماج کے قیام کی باتیں کرتے ہیں۔ جمہوریت، سیکولرازم اور سوشلزم اپنی اپنی جگہ حسین تصورات سہی، لیکن ہر حسین تصوّر کا دعوے دار بن کر ہم کسی بھی تصوّر کو عملی شکل نہیں دے سکتے۔ ہمیں ایک

واضح نقطۂ نظر اپنانے اور اُس کے حصول کے تمام ذرائع بروئے کار لانے ہوں گے، جبھی ہم کسی ٹھوس بُنیاد پر مُلک کے سماجی اور سیاسی نظام کی عمارت کھڑی کر سکیں گے!

میں نے کہا کہ ہمارا غیر مذہبی ادب ہمارا رُومانی ادب ہے۔ لل دید، شیخ العالم رح، پرمانند اور اس قبیل کے دوسرے شعرأ اس کے نمائندے قرار نہیں دیے جا سکتے۔ کیونکہ اُن کا پیش کردہ ادب اُن کے ذاتی مذہبی اور رُوحانی عقائد کا آئینہ دار ہے۔ اس روایت کے صحیح نمائندے ہمارے غزل گو شعرأ ہی ہیں جن کی ساری زندگی عشق و محبت کے تجربات اور واردات کو زبان عطا کرنے میں گُذر گئی۔ جنہوں نے انسان اور حیات و کائنات کے اسرار و رموز اور اُن کے باہمی رشتے کو عشق و محبت ہی کے نظریے سے سمجھنے اور حل کرنے کی کوشش کی۔ جنہوں نے مذہب کی عینک کو استعمال کرنا تو درکنار، اُس کی طرف ایک آنکھ اُٹھا کر دیکھنے کی ضرورت بھی محسوس نہ کی۔ اور اگر اُس کی علامات کو مُستعار بھی لیا تو اُس رنگ میں کہ

سپارہ ترٛتھ مرو پرِم اکِہ آنو پھیرِو تُو کُنہ گوم زیرہ زبرے
عشقن خط کانِس پوٗرزا اکِہ آنو ژیرٛ کیھو واتِہ یو میانہٕ مرنے

صحیفۂ عشق کے بالمقابل کسی مذہبی صحیفہ کو ثانوی حیثیت دینا غیر مذہبی نظریات کے حامل انسان ہی سے توقع رکھی جا سکتی ہے۔ ایسے شعرأ کے نزدیک کُفر و اسلام یعنی امتیازِ دین و ملّت کی اِصطلاحوں کا کوئی بھی مفہوم نہیں۔ یہ صرف زُلف و رُخسار کے معانی و مطالب سے آشنا ہیں جو حُسن کی علامات ہیں اور حُسن نہ صرف انسان اور کائنات کے درمیان، بلکہ انسان اور انسان کے مابین بھی رشتہ پیدا کرنے کا مقناطیسی عمل ہے۔ اس رشتے کا نام عشق، محبت اور انسانیت ہے۔

زِو سُل چھُ زانِتھ دین و مذہب رو رُخ تہٕ زُلف چون
کیاہ زانہٕ کیاہ گو کُفر تہٕ اسلام نِگارو

ہمارے ان غزل گو شعرأ کی، جو کہ مُسلمان ہی تھے، ایک اہم خصوصیت یہ بھی رہی ہے کہ وہ ہندو دیو مالا سے بھی اپنی شعری علامات اخذ کرتے رہے ہیں۔ اور ایسا کرتے ہوئے اُن کے دل میں ہندو اور مُسلمان کی تخصیص و تمیز کا شائبہ تک نہیں گُذرا ہے۔ شاید یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ شاعر جب کہیں سے کوئی علامت لیتا ہے تو وہ علامت اُس معنی کی حامل نہیں رہتی جو کہ شعری علامت بننے سے پہلے اُس سے خاص تھا۔ وہ ایک نئی اصطلاح بنتی ہے۔ بہرحال ہندو دیو مالا سے بھی اپنی شعری علامات

اخذ کرنے کی وُسعتِ قلبی بھی ان ہی نغز گو شعرا کا حصّہ رہی ہے۔ دو چار اشعار مُلاحظہ ہوں سہ

راؤن پچھ مُلبن یام زونم رام سپنم دِل
اِدہ نار گونڈلنم لولہ پچھے لنکا پہ رنے کیاہ

•

سیتاپہ گنھ کرُی لولہ نارس بالہ یارس پتھ
کم گیت وُنی وُنی رام کوڑن رام نگار رو

•

ہمارے افسانہ نگاروں کی نظر اس سمت میں بالکل محدود رہی ہے۔ حالاں کہ سیکولر رُجحانات پیش کرنے کے بہترین مواقع اُن سے بہتر اور کسی کو حاصل نہیں ہو سکتے ہیں۔ ان کے افسانوں کے کردار یا تو محض ہندو ہیں یا پھر محض مسلمان۔ دونوں بیک وقت ایک جگہ نہیں ملیں گے۔ کیا ہمارے سماج میں ہندو اور مسلمان پاس پاس نہیں رہتے اور ایک دوسرے کے اچھے بُرے واقعات سے مُتاثر نہیں ہوتے؟ یہ کہنا کہ افسانہ نگار اُن ہی کرداروں کو ٹھیک سے پیش کر سکتا ہے جن سے وہ بخوبی واقف ہو، معاملے کو اور بھی پیچیدہ بنا دیتا ہے۔ اس سے تو یہی مترشح ہوتا ہے کہ ہمارے سماج میں اتنی مذہبی علیحدہ پسندگی ہے کہ ہم ایک دوسرے کے رہن سہن، رسم و رواج اور گفتار و کردار سے کما حقہٗ طور پہ واقف نہیں ہیں۔ یہی وہ صورتِ حال ہے جس کو بدلنے میں افسانہ نگار اہم رول ادا کر سکتے ہیں۔

ایک اور خصوصیت اس روحانی ادب کی یہ ہے کہ ایسے کسی بھی شاعر کا کلام پڑھتے وقت اُس کا ذاتی مذہبی مسلک ہمارے سامنے نہیں آتا۔ اس کے برعکس للّ دید کی واکھیانی، شمس فقیر کا صوفیانہ کلام، پرمانند کی لیلائیں اور نادم کے نعتیہ اشعار اُن کے ذاتی مسلک کو برابر دائم و قائم رکھتے ہیں۔ سکیولر سماج کی اس روایت کا عملی اظہار کہ فرد کا ذاتی مذہبی عقیدہ اُس کی ذات تک ہی محدود رہنا چاہیئے، رُوحانی شاعری ہی میں ملتا ہے۔ اسی طرح جہاں دوسرے شعرا کا محبوب اُن کے ذاتی مذہبی عقائد کے رنگ میں رنگا ہوا ہوتا ہے، رُوحانی شاعر کا محبوب ہمہ گیر اور آفاقی ہوتا ہے۔ اُس کے چہرے میں ہر شخص، خواہ وہ کسی بھی عقیدے سے تعلق رکھتا ہو، اپنے محبوب کا چہرہ دیکھتا ہے۔ یہ انسانی تصورات کو ایک کرتا، اُن میں ایک قدرِ مُشترک پیدا کرتا اور اُن کی دُوئی مِٹا کر یک رنگی کا سامان فراہم کرتا ہے۔

میں سیکولر ادب کی روایات تلاش کرتے وقت ایسی سطحی باتوں کا قائل نہیں کہ ہندو شاعر بست رام بٹ نے ایک آدھ نعت کہی اور مسلمان شاعر شاہ غفور نے ایک دو بھجن لکھ دیئے۔ یا کسی نے رام اور رحیم ایک ہی خدا کے دو مختلف نام گنوائے۔ اگر اختلافِ مذاہب صرف خدا کے نام تک ہی محدود ہوتا تو آج تاریخ کے صفحات مذہبی مناقشوں اور آویزشوں کی لرزہ خیز داستانوں سے بھرے ہوئے نہ ہوتے۔ معاملہ محض " اُکی دوٗ بینس رحمان اُکی بھگوان - یا سہ

حضرتِ آدمس اُسی زِ ی گبر
اُکی رٹ آور بیٖخ اُکی رٹ قبر

کا نہیں ہے بلکہ بھگوان اور رحمان یا شمشان اور گورستان الفاظ کے ساتھ وابستہ دو الگ الگ انسٹی ٹیوشنوں کا ہے جنہوں نے بھگوان اور رحمان کو ایک دوسرے سے متضاد رسومات کی بندھنوں میں جکڑ لیا ہے اور اس طرح دونوں میں جو بُعد پڑ گیا ہے وہ دو خداؤں، دو تصوروں اور دو مذاہب کا ہے جن میں کوئی بھی قدرِ مشترک باقی نہیں رہنے دی گئی ہے۔ مذہبی رواداری کی بات کرنا اور چیز ہے اور غیر مذہبی طرزِ فکر پیدا کرنا دوسری شے ہے۔ باہمی رواداری کی ہزار مثالیں بھی ایک سیکولر نظامِ فکر یا سماج کا بدل نہیں بن سکتیں۔

یہاں قدرتی طور پر ذہن اُن وحدت الوجود متصوفین کی طرف جاتا ہے جن کا کشمیری شاعری پر زبردست غلبہ رہا ہے۔ ان لوگوں کے یہاں نظریۂ خالق و مخلوق کی دُوئی نہیں بلکہ شاہد و مشہود کے ایک ہونے کا پیغام ہے۔ اس فلسفے نے انسانی ذہن میں بے شک ایک زمانے میں انقلابی تبدیلیاں لائیں اور مذہبی کٹرپن، منافرت اور امتیاز کی جڑیں ہلا دیں۔ مگر اپنی حد سے زیادہ عینیت پسندی کے کارن اس کی گرفت بھی بالآخر ڈھیلی پڑ گئی۔ یہ فلسفہ یُوں تو عینی بُنیاد پر کھڑا ہے لیکن اپنی اصل میں یہ معکوس ترتیب میں ایک مادّی نظریہ ہے۔ مذاہب اور اُن کے اختلافات پر گہری ضرب لگانے کی اس کی قوت کا راز اسی مادّی اصل ہی میں پوشیدہ تھا۔ ہمارے صوفی شعرأ اگر اس فلسفے کی ان انقلابی قدروں کی ترجمانی کرتے تو نہ صرف یہ کہ ہمارا لٹریچر مالا مال ہوتا بلکہ ہمارا موجودہ سماج بھی سیکولرازم کا ایک مثالی سماج ہوتا! مگر ہمارے ان شعرأ نے اس کی عینیت پسندی ہی کو اپنا موضوعِ سخن بنا لیا۔ وہ صرف رُوحانی مقامات کی گرد چلتے رہے اور اُسے بھی اپنی ابہام پسندی سے مہمل گوئی کی حد تک پہنچا دیا۔ ظاہر ہے کہ سماج کا ذہن بدلنے میں اس قسم کے لٹریچر سے کوئی مدد نہیں مل سکتی ہے۔

الغرض میرے نزدیک سیکولر ادب (اگر ایسی کوئی اصطلاح ہے) کے نمائندے نہ تو رُوحانی اور

مذہبی مسلک کا پرچار کرنے والے شعراء تھے اور نہ "ہمہ اوست" فلسفے کے قائل صوفی شعراء۔ بلکہ صرف رومانی غزل گو شعراء ہی اس کے حقیقی نمایندہ قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ طوالت کے خوف سے میں نے صرف اُن کی خصوصیات کی طرف اشارے کئے ہیں۔ اُن کے کلام سے وضاحت کے طور پر اشعار نقل کرنے کی چنداں ضرورت محسوس نہیں کی۔ یہ فریضہ آپ یا کوئی دوسرا دوست مجھ سے زیادہ اچھی طرح سرانجام دے سکتا ہے بشرطیکہ ہمارے خیالات یکساں ہوں!

میرے یہ خیالات کچھ منتشر سے ہیں شاید اس لئے کہ

خاطر مسلسل است و پریشاں چو زُلفِ یار

عیبم مکن کہ در شبِ ہجراں نوشتہ ایم

ان منتشر خیالات کو پیش کرنے کا مُدعا صرف یہ ہے کہ ہم حقیقت پسند بن جائیں اور جس بات کی ہم میں کمی یا خامی ہے اُس کا احساس کریں اور اُسے شعوری طور پر دُور کرنے کی کوشش کریں۔ جو لوگ اپنی خامیوں کو چھپانے کے عادی ہوتے ہیں اُن میں خوبیاں پانے کی تمام صلاحیتیں سلب ہوجاتی ہیں۔ ہمیں جرأت دیانت اور خلوص سے ایک سیکولر سماج کی طرح ڈالنی چاہیئے اور تمام افراد کا ہزاروں برس پُرانا مذہبی پس منظر بدلنے کے لئے کوشاں رہنا چاہیئے۔ اگر یہ پس منظر نہیں بدلتا تو سیکولر سماج کا خواب کبھی شرمندۂ تعبیر نہ ہوگا!

مجھے اُمید ہے کہ میری صاف گوئی کے لئے مجھے معاف کیا جائے گا!

؎ رکھیو غالبؔ مجھے اس تلخ نوائی پہ معاف

آج کچھ درد مرے دِل میں سوا ہوتا ہے

اگر میرے یہ خیالات کسی کام کے ہوں تو انہیں "غیر مذہبی سماج اور غیر مذہبی کشمیری ادب" کے عنوان سے شائع کرسکتے ہیں۔

آپ کے محبت نامہ کا ایک بار پھر شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں!

کاجگری مسجد۔ سرینگر

یکم جون ۱۹۶۶ء

خیر اندیش

محمد امین کامل

بقیہ حرف آغاز: بڑی تہذیبی شخصیتیں ثقافت کے خاص رجحانات اور خاص اکتسابات کی علامت ہوتی ہیں۔ اُردو میں امیر خسرو، غالب اور پریم چند اسی قسم کی عہد آفرین شخصیتیں ہیں۔ غالب پر سروری صاحب نے اپنے روایتی ریاض سے لکھا ہے۔ اس مضمون پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس کا گھیرا اور زیادہ ہو سکتا تھا۔ لیکن اُن کی پیش کردہ تصویر میں بعض زاویے بڑے اچھوتے ہیں۔ شکیل صاحب نے پریم چند پر قلم اُٹھایا ہے۔ اگر سروری صاحب سے اجمال کا شکوہ کیا جا سکتا ہے تو شکیل صاحب نے تفصیل کو اتنا بڑھایا ہے کہ بقول کسے حساب چکا دیا ہے۔ صباح الدین عبدالرحمٰن نے امیر خسرو کی بڑی واقعیاتی ترجمانی کی ہے اور ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کے اس عظیم علمبردار کو اپنی پوری عالی ظرفی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ میکش اکبر آبادی، پریم ناتھ در، سورج صراف اور محمد یٰسین نے ثقافت کے کچھ دوسرے پہلوؤں پر قلم اُٹھایا ہے اور ہر مضمون اپنے رنگ میں خوب ہے۔ شوکت علی خان صاحب پہلی مرتبہ ہماری بزم میں آئے ہیں۔ جنگ آزادی کے ایک قدرے گمنام مگر جیالے فرزند کی زندگی پر اپنی محققانہ بصیرت سے لکھ کر انہوں نے اس نمبر کی وقعت بڑھا دی ہے۔

حصۂ نظم میں ہم نے کچھ ہی چیزیں پیش کی ہیں لیکن انہیں پڑھ کر آپ بھی کہہ اُٹھیں گے کہ معرکے کی چیزیں پیش کی ہیں۔ اختر انصاری نے اپنی طویل مثنوی اقبال کے ساقی نامہ کے رنگ میں لکھی ہے۔ خیالات کی گہرائی اور رعنائی اور اسلوب کے نکھار اور رچاؤ نے اس مثنوی کو واقعی دو آتشہ بنا دیا ہے۔ ہم پہلی بار اس طویل مثنوی کو شائع کرنے کے امتیاز پر واقعی بڑے مسرور ہیں۔ سید حرمت الاکرام نے "یہ ہندا مر ہے" میں نعرہ بازی کی بجائے تہذیبی عوامل کے گہرے عرفان اور لب و لہجے کی تمکنت سے اپنے فن کا جادو منوا لیا ہے۔ فراق صاحب کی دو غزلیں تبرک کے طور پر شامل کی جارہی ہیں۔ چمن کی چھوٹی سی کشمیری نظم سچی یا وقار ضبط کے ساتھ کشمیر کی ثقافتی روایات کا خوبصورت بیان ملتا ہے ــــــ اُمید ہے کہ اس نمبر کے مطالعے کے بعد کشمیر اور ہند کے ثقافتی رجحانات کی ایک بہتر تصویر اُبھر سکے گی!

● پروفیسر جے ایل کول تقریباً تین برس تک اکادمی کے سیکرٹری کے منصب پر فائز رہنے کے بعد سبکدوش ہو گئے ہیں۔ کول صاحب نے اکادمی کو ایک خود اختیار (Autonomous) ادارہ بنانے اور اسکی سرگرمیوں کو ہمہ رنگ اور ہمہ گیر بنانے کے لئے جو کارنامے انجام دئے وہ قابلِ توصیف اور لائقِ تحسین ہیں۔ اُن ہی کے وقت میں اکادمی کا اپنا آئین تیار اور منظور ہوا۔ اشاعتی پروگرام میں جامعیت اور وُسعت آگئی۔ فنونِ لطیفہ کی تربیت کے لئے دو انسٹی ٹیوٹ قائم ہوئے۔ مصوری اور موسیقی کے شعبوں کی طرف پورا پورا دھیان دیا گیا۔ انہوں نے اس غلط خیال کی بنیادیں ہلا دیں کہ اکادمی صرف سنگیت، ملچھ کے تفریحی پروگرام پیش کرنے کی ایک منڈلی ہے یا بھانڈوں کا ایک طائفہ ہے۔ اس کے برعکس انہوں نے اس تصور کو عام کیا کہ اکادمی فنونِ لطیفہ کے بہترین میلانات کی آبیاری کرتی ہے اور انہیں پروان چڑھانے میں مدد دیتی ہے۔ اکادمی کی کارکردگی کے مختلف شعبوں پر اُن کی چھاپ بہت عرصے تک نظر آتی

شیرازہ ـــــ مشہور چمن میں کیا تیری گل پیرہنی ہے!

"شیرازہ" برابر نہیں کبھی کبھی ملتا ہے۔ بڑے شوق سے پڑھتا ہوں۔ اور اس کے مندرجات کی داد دیتا ہوں۔ اس کے ظاہری اور معنوی حسن سے کشمیر کی پرانی یادیں تازہ ہو جاتی ہیں۔

نواب جعفر علی خان اثر (لکھنؤ)

•

اس رسالے کا سرورق دیکھ کر جی چاہا کہ اسے "شیرازہ" کی جگہ "شیراز" [illegible] شیراز جو سعدیؔ و حافظؔ کی جنم بھومی ہے اور [illegible] "[illegible]" آب [illegible] کناباد" اہلِ نظر کو دعوتِ نظارہ دیا [illegible] پھر جب اس کے مضامین پڑھے تو بے ساختہ یہ بات زبان پر آ گیا کہ "شیرازہ" ہے کشمیر کے اجزائے بہاراں کا۔

خدا اسے نظرِ بد سے بچائے!

مولانا امتیاز علی خان عرشی (رام پور)

•

[illegible] وہ ملتا رہتا ہے لیکن تازہ شمارہ ابھی تک نہیں ملا ہے۔ آنکھیں اس رسالے کو دیکھنے کے لیے ترس گئی ہیں۔ اگر آپ نے بھیجا تو کالج سے غائب ہو گیا اور اگر نہیں روانہ کیا تو ہم پر بہت بڑا ظلم کیا ہے۔ [illegible] ہے کہ آپ [illegible] ہم بڑے شوق سے دیکھتے ہیں اور یہ صرف آپ کی کوشش ہے کہ اتنا اچھا اور خوب صورت پرچہ اس زمانہ میں نکل رہا ہے۔

جمیل مظہری (پٹنہ)

مجھے مسرت ہے کہ کشمیر سے "شیرازہ" جیسا معیاری رسالہ شائع ہو رہا ہے۔ اس رسالے کا اپنا ایک مخصوص رنگ ہے اور اس نے ملک کے متعدد ادبی جریدوں میں اپنی ایک خاص حیثیت پیدا کر لی ہے۔ میں خاص طور اس کے مدیر محمد یوسف ٹینگ کو مبارک باد پیش کرنا چاہتا ہوں جنہوں نے اس مزاج کو ابھارنے کے لیے بڑی محنت کی ہے۔

پروفیسر آل احمد سرور (علی گڑھ)

ـــــ • ـــــ